ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA

di Thomas Hobbes



LA NUOVA ITALIA

Firenze

THOMAS HOBBES

ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA

Presentazione, traduzione e note
di Arrigo Pacchi



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

1ª edizione: febbraio 1968

Titolo originale dell'opera

Elements of Law Natural and Politic

PRINTED IN ITALY

© Copyright 1968 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

PRESENTAZIONE

Non è facile trovare un filosofo maturato più lentamente di Hobbes: quest'uomo, che aveva frequentato adolescente l'Università di Oxford, e che successivamente, al servizio della potente famiglia Cavendish, aveva percorso in lungo e in largo il continente, e conosciuto gli uomini più ragguardevoli per erudizione e cultura che l'Inghilterra, la Francia e l'Italia potessero offrire, elaborò i principî della sua filosofia con molta cautela e ponderazione, passando attraverso esperienze culturali molto varie e non sempre omogenee, dalla riscoperta dei poeti classici, all'entusiasmo per le Storie di Tucidide, alla frequentazione della cella di padre Mersenne, all'incontro con Galilei ad Arcetri: e in mezzo dobbiamo collocare una nutrita serie di letture, che spaziano dalla geometria all'astronomia, dalla magia naturale alla musica, alla politica, all'arte militare, il tutto mescolato alla familiare lettura di Aristotele e di Bacone. Una tale puntigliosa preparazione, e lo sforzo stesso di elaborare una sistematica che riunisse gli elementi più disparati della cultura del tempo sotto la comune impronta di un metodo rigoroso ispirato al meccanicismo più conseguente, possono spiegare il motivo per cui Hobbes pubblicò — ma solo manoscritta — la sua prima opera all'età di 52 anni, un'età in cui più di un filosofo famoso ha conosciuto l'inizio di un dignitoso declino. Quest'opera si intitola appunto Elements of Law. *L'età del suo autore spiega ampiamente come, pur trattandosi di un'opera prima, essa appaia così singolarmente matura, chiara,*

semplice nel suo sviluppo sistematico, assolutamente priva dì quegli squilibri, di quelle oscurità, di quelle ambiguità irresolute che denunciano inequivocabilmente l'opera giovanile. Né Hobbes la pubblicò subito nel 1640, come si è detto, ma attese ben dieci anni, consentendo poi che fosse data alle stampe divisa in due trattati, Human Nature *e* De Corpore politico, *quasi che, così unita, minacciasse la fortuna del* Leviathan *che egli stava allora preparando, e che agli* Elements *si ricollega da vicino, sia per l'impostazione generale che per gli specifici argomenti svolti.*

Come il Leviathan, *infatti, gli* Elements *affrontano il problema della costituzione politica laica dello stato, rintracciandone le radici nella natura stessa dell'uomo, nelle sue passioni, nelle sue necessità, che la ragione disciplina ed incanala in vista del meglio, o anche solo del minor male. Così, già nel ferino stato di natura, in cui libertà assoluta significa diritto di ognuno su tutte le cose, e diritto di opporsi con le proprie forze e chiunque contrasti quel primo diritto, la ragione suggerisce una serie di massime prudenziali di comportamento che, se riducono considerevolmente quella primigenia e sfrenata libertà, tolgono anche l'uomo dal continuo assillo di essere assalito e ucciso: perché nessun uomo è tanto forte da poter presumere di non offrire al piú debole alcuna occasione di ucciderlo, e in ciò sta la fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini. Le massime di comportamento suggerite dalla ragione prescrivono sostanzialmente di venire a patti con gli altri uomini, e di osservare questi patti, una volta stretti, e poiché sono suggerite dalla natura stessa dell'uomo, Hobbes le chiama leggi naturali. Ma benché intuitive e « naturali », queste leggi non vengono osservate — troppo prepotenti e feroci sono le passioni umane nella pessimistica antropologia hobbesiana — senza l'intervento di un potere coercitivo, sovrano, assoluto, che abbia la forza di costringere i singoli a riunirsi in comunità, a rispettare i patti, per il loro stesso benessere, o quantomeno per la loro sopravvivenza. Di qui la fin troppo sottolineata apologia hobbesiana della monarchia assoluta, costituente, agli occhi del*

filosofo inglese, la più solida garanzia di un ordinamento statale organico e funzionale.

È facile rendersi conto che questi sono anche gli argomenti affrontati dal De Cive, *uscito nel 1642, e che con gli* Elements *infatti denuncia una strettissima parentela. Ma quel che manca al* De Cive *— il quale inizia con la considerazione della condizione umana al momento del* bellum omnium contra omnes *— è l'inserimento sistematico di quell'antropologia nel piú vasto ambito di un cosmo meccanicisticamente inteso, di cui anche l'uomo è parte, senza differenziarsi per principî suoi propri dall'universale elemento di spiegazione, che si riduce al moto dei corpi, per cui anche tutto quel furibondo affannarsi del singolo contro tutti gli altri va ricondotto alla più generale legge di inerzia del moto, qui particolarizzatasi nel principio di autoconservazione del moto vitale. Tutto ciò è esposto negli* Elements *con estrema accuratezza e diffusione analitica, a partire dalla considerazione meccanicistica della sensazione, che conduce allo sviluppo di una dottrina gnoseologica caratteristica, non solo di Hobbes, ma di tutti quei pensatori che, come Mersenne e Gassendi, cercavano di fronteggiare le obiezioni mosse alla certezza scientifica dallo scetticismo, pur facendo propri i motivi più seri da esso proposti: così, la disparità delle sensazioni, che veniva presentata da Montaigne e Sanchez come un serio argomento di sfiducia nelle possibilità conoscitive umane, viene utilizzata da Hobbes in senso diametralmente opposto e positivo, in quanto l'esperienza stessa si corregge al suo interno, dando luogo ad una serie di concetti sempre più « veri » (« il senso si corregge col senso », p. 18 s.). Anche per quanto riguarda l'organizzazione della conoscenza ed i rapporti tra l'esperienza e la scienza, gli* Elements *forniscono un'ampia gamma di spunti originali e di elementi problematici, inseriti in una discussione di freschezza e vivacità rimarchevoli, e rimaste insuperate nelle successive rielaborazioni dei medesimi problemi, sia nel* Leviathan, *che nel* De Corpore, *quest'ultimo a causa della maggiore sistematicità che finisce per imbrigliare un poco il discorso, e il primo in quanto, puntando molto*

 Filosofia_in_Ita

più lontano, ad un esame particolareggiato della politica ecclesiastica, finisce per ripercorrere un po' frettolosamente questi primi gradini del sistema, riassumendo e schematizzando le analisi più fini ed approfondite che si trovano in Elements*: basti pensare alla trattazione sulle passioni, la volontà e la deliberazione, che occupa circa cinque capitoli in* Elements *(7, 8, 9, 10, 12 della prima parte), ed uno solo (il sesto), in* Leviathan, *o al massimo due, se consideriamo anche il capitolo ottavo, sulle virtù intellettuali.*

Quanto al De Cive, *come si è detto, la materia in esso trattata si inserisce al cap. XIV della prima parte di* Elements, *e il* De Homine, *che del* De Cive *dovrebbe costituire la logica premessa, si riduce ad un accostamento abbastanza disorganico di parti, indubbiamente interessanti nei loro singoli motivi, ma denuncianti una profonda stanchezza e delusione di ogni ideale unitario del sapere.*

Il De Cive *contiene però qualcosa di più, rispetto agli* Elements*: i suoi quattro capitoli finali, costituenti la terza parte dell'opera* (La Religione), *sviluppano una disamina dei rapporti tra potere civile ed ecclesiastico che negli* Elements *viene solo abbozzata, ai capitoli VI e VII della seconda parte, anche se l'impostazione delle tesi esposte e degli argomenti usati per puntellarle non muta, ma i vari motivi vengono soltanto arricchiti. Su questa via, il* Leviathan *offre un ulteriore ampliamento della parte dedicata alla politica ecclesiastica ed alla religione in generale, che occupano addirittura le due ultime sezioni che trattano rispettivamente dello* Stato ecclesiastico *e del* Regno delle tenebre.

Chi sia interessato sopratutto alla trattazione di questi problemi, dovrà senza dubbio far riferimento al Leviathan, *mentre per quel settore della dottrina politica che riguarda i vari momenti della costituzione del potere civile, i contenuti di* Elements, De Cive *e* Leviathan *variano di poco, anche se nell'ultima opera le argomentazioni si fanno più complesse e inglobano un maggior numero di allusioni ed esemplificazioni; sostanzialmente, tuttavia, il nucleo della*

teoria permane intatto, e neppure variano in modo significativo, come si potrà dedurre dai riferimenti da noi posti a pie' di pagina, il numero e la formulazione delle leggi naturali, anche se Hobbes ha operato qualche leggero ritocco nel passaggio da Elements *a* De Cive, *mantenendo invece una concordanza completa tra* De Cive *e* Leviathan. *Chi rivolga invece la propria attenzione ai problemi della gnoseologia e dell'antropologia meccanicistiche hobbesiane, non potrà evitare il riferimento al testo degli* Elements, *o meglio ancora della sua prima parte, la vecchia* Human Nature, *testimonianza di un pensiero già completamente fissato, eppure ricco di quel dinamismo interno che solo una filosofia non ancora interamente sistematizzata è in grado di esprimere.*

Queste sono le ragioni che ci hanno indotto ad offrire agli studiosi — ma anche, e sopratutto a coloro che intendono farsi abbastanza rapidamente un concetto preciso della filosofia hobbesiana — questa traduzione degli Elements, *che è la prima italiana e, a quanto ci risulta, la prima in assoluto, se si eccettua la traduzione francese della* Human Nature *ad opera del d'Holbach, e del* De Corpore politico *ad opera del Sorbières*[1], *traduzioni condotte in un'epoca in cui non si conosceva ancora l'esistenza dell'opera completa nella sua unità, quale fu posta alla luce solo nel 1889 grazie all'assidua e attenta cura del Tönnies*[2]. *Lo studioso tedesco, che ancor oggi si può stimare come colui che ha dato uno dei massimi contributi ed impulsi alla conoscenza del pensiero hobbesiano, sia attraverso la sua fondamentale monografia*[3], *sia con tutta una serie di pubblicazioni minori di notevole interesse documentario*[4], *si rese conto, se-*

---

[1] Riunite insieme nell'edizione di Neuchâtel (1787) del *De Cive*, ove occupano l'intero volume IV.

[2] *The Elements of Law Natural and Politic*, by Thomas Hobbes; edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, London 1889 (2ª ediz., Cambridge 1928).

[3] *Hobbes, der Mann und der Denker*, Stuttgart 1925.

[4] Come le *Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière nebst Briefen Sorbière's, Mersenne's und Aa.*, pubblicate

 Filosofia_in_Ita

guendo un'indicazione del Croom Robertson e andando ad esaminare un gruppo di manoscritti conservati al British Museum, che le due operette, Human Nature *e* De Corpore politico, *erano in realtà un unico trattato, che come tale Hobbes aveva fatto circolare tra i propri amici nel '40, prima di rielaborare nel* De Cive *gli argomenti contenuti nella sua seconda parte. Del resto, un'altra copia manoscritta del trattato — la copia personale di Hobbes, postillata e corretta di sua mano — si trovava negli archivi del Castello di Chatsworth, residenza dei Cavendish, e ciò toglieva ogni dubbio circa l'unitarietà dell'opera.*

*Si dirà che, in fondo, il Tönnies non fece che pubblicare riunite due operette che già si stampavano di seguito l'una all'altra, come avviene nel quarto volume dell'edizione inglese del Molesworth: ma c'è da osservare in primo luogo che l'edizione Molesworth è ben lungi dall'essere critica, e in alcuni casi non si può neppur dire corretta, mentre il Tönnies collazionò ben sei manoscritti; in secondo luogo, è ben diverso, anche psicologicamente, leggere le due opere staccate, anche se contigue nell'impaginazione, e coglierne invece l'unità sistematica che emerge anche dalla compiutezza formale del testo. Quanto all'importanza dell'opera, il Tönnies stesso cita nella sua introduzione il parere qualificante di tutta una serie di pensatori e uomini di cultura, contemporanei di Hobbes e posteriori; dall'Addison, che stimava l'*Human Nature *il migliore tra gli scritti del pensatore inglese, a James Harrington, per il quale Hobbes era « il miglior scrittore del mondo ai giorni nostri », e il il trattato sulla natura umana, « il più grande dei nuovi lumi », al Diderot, che trovava lo stesso trattato « un chef d'oeuvre de logique et de raison »*[1]. *Non sembrerà quindi*

---

sull'« Archiv für Geschichte der Philosophie » 1890 (Bd. III), pp. 58-71, 192-232, e gli *Hobbes-Analekten*, ib., 1904 (XVII, pp. 291-317) e 1906 (XIX, pp. 153-175), essenziali per la ricostruzione della vita e del pensiero di Hobbes negli anni tra il '35 ed il '50.

[1] Tönnies, prefaz. agli *Elements*, ed. 1889 cit., pp. X-XI.

del tutto ingiustificato neppure il nostro desiderio di far conoscere gli Elements *al pubblico italiano.*

Per quel che riguarda la traduzione, condotta naturalmente sul testo proposto dal Tönnies (ediz. di Londra, 1889), abbiamo cercato di rendere il discorso hobbesiano nel modo più letterale possibile — alterando solo la punteggiatura ove si presentava particolarmente insostenibile — sia per salvare il nesso etimologico tra i termini usati dall'autore, anche quando una traduzione italiana meno aderente alla lettera e più allo spirito sarebbe ricorsa a termini oggi più in uso, ma di differente origine etimologica, sia per rispettare — per quanto possibile — la cadenza stessa del periodare hobbesiano, esempio di prosa inglese latineggiante, caratteristica, non solo di uno stile letterario, ma di una mentalità profondamente imbevuta di spirito e di studi umanistici.

La traduzione francese di Sorbières e d'Holbach ci è servita più per un generico controllo che per un rigoroso confronto testuale, essendo il più delle volte « a senso », e non priva di errori e malintesi. Per qualche punto, là dove i testi corrono paralleli, la traduzione del De Cive *a cura di Norberto Bobbio ci ha fornito utili chiarimenti. Come si potrà constatare dalle citazioni, abbiamo talvolta attinto anche dalle note apposte dal Bobbio al* De Cive *notizie e informazioni utili alla comprensione e ad un più adeguato inquadramento degli* Elements.

Un'ultima osservazione, concernente la traduzione del titolo. Si è voluto rendere letteralmente l'originale Elements of Law Natural and Politic, *anche se* Elementi di legge *stona un poco in italiano; d'altra parte, nonostante l'equivalente traducibilità di* Law, *oltre che con* legge, *anche con* diritto, *l'espressione* diritto politico *avrebbe un suono anche peggiore; senza contare che con ciò andrebbe persa la distinzione che abbiamo cercato di mantenere tra « legge »* (Law) *e « diritto »* (Right) *nel resto dell'opera. Abbiamo così scelto il male minore, anche per non sacrificare il termine* Elements *e l'allusiva connessione — voluta da Hobbes — tra quest'opera, che egli considerava il*

Filosofia_in_Ita

primo scritto di politica condotto con un rigore logico di tipo geometrico, e quegli Elementa *di Euclide, che non molti anni prima gli avevano fatto finalmente balenare la possibilità di instaurare una scienza veramente universale e necessaria, proponendogli un modello insuperato di deduzione rigorosa e metodica.*

ARRIGO PACCHI

ELEMENTI DI LEGGE
NATURALE E POLITICA

Filosofia_in_Ita

Al molto onorevole
GUGLIELMO, CONTE DI NEWCASTLE[1]
Governatore di Sua Altezza il Principe,
e membro del consiglio privato di Sua Maestà.

EPISTOLA DEDICATORIA

Mio Onoratissimo Signore,

Dalle due principali parti della nostra natura, Ragione e Passione, sono derivati due tipi di sapere, il matematico ed il dogmatico. Il primo è libero da controversie e disputa, in quanto consiste nel confrontare unicamente figure e movimento; in queste cose la verità e l'interesse degli uomini non si oppongono a vicenda. Ma nel secondo non vi è nulla che non sia soggetto a discussione, poiché confronta

[1] William Cavendish, primo duca di Newcastle (1592-1676), era imparentato con i conti — poi duchi — di Devonshire e per loro tramite conobbe Hobbes, che ospitò frequentemente nella sua casa di Walbeck-Abbey, prima del '40, e poi a Parigi, dove ambedue si ritrovarono nel periodo dell'esilio. Il Newcastle e suo fratello, lo scienziato e matematico Charles Cavendish, seguivano con grande interesse gli studi di Hobbes e di molti altri dotti contemporanei, con particolare riguardo all'ottica ed ai suoi esperimenti. Hobbes dedicò al Newcastle anche un trattato ottico in lingua inglese, rimasto inedito (*A Minute or First Draught of the Optiques*, 1646, ms. Harleian 3360 del British Museum di Londra), e lo scritto *Of Liberty and Necessity*, composto nello stesso anno.

uomini, ed interferisce nel loro diritto e profitto[1]; e in questo, tutte le volte che la ragione sarà contro un uomo, un uomo sarà contro la ragione. E di qui proviene, che coloro che hanno scritto di politica e giustizia in generale, si attaccano l'un l'altro, e attaccano persino se stessi, poiché si contraddicono. Non vi è modo di ridurre questa dottrina alle regole ed all'infallibilità della ragione, a meno, in primo luogo, di stabilire per una fondazione dei principî tali che la passione, non potendo metterli in dubbio, non sia in grado di rimuoverli; ed in secondo luogo, di costruirvi sopra la verità dei casi nella legge di natura (mentre finora sono stati costruiti in aria) per gradi, fino a che il tutto sia inespugnabile. Ora (mio Signore) i principî adatti ad una tal fondazione sono quelli di cui già prima d'ora ho messo al corrente la Signoria Vostra in discorsi privati, e che per Vostro comando ho qui posto in ordine metodico. Lascio a coloro che vi troveranno agio ed incoraggiamento, di esaminare alla luce di tali principî i casi tra sovrano e sovrano, o tra sovrano e suddito. Per parte mia, io presento questa

---

[1] Il medesimo tema, reso più esplicito dal raffronto diretto tra politica e geometria, si ritrova nel *De Cive*, ep. ded. (*O.L.*, II, p. 138): « Se si conoscessero con ugual certezza le regole delle azioni umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere si appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al giusto e all'ingiusto; e la razza umana godrebbe una pace così costante, che non sembrerebbe di dover mai più combattere, se non per il territorio, in ragione del continuo aumento della popolazione. Ora, invece, la guerra, con le armi o con la penna, è continua; non si sa nulla di più oggi di quel che non si sapesse una volta di diritto o di leggi naturali; ogni partito difende il proprio diritto trincerandosi dietro teorie filosofiche; alcuni lodano e altri biasimano la medesima azione; uno stesso individuo approva quel che in un altro momento aveva condannato, e usa due pesi e due misure nel giudicare, quando sono gli altri a compiere le stesse sue azioni; tutto questo è un segno ben chiaro che gli scritti pubblicati fino ad oggi dai filosofi morali sono serviti ben poco alla conoscenza della verità; e che questi scritti sono piaciuti, non perché illuminavano le menti, ma perché confermavano con parole ornate secondando le passioni di chi le ascoltava, opinioni già accettate imprudentemente » (trad. Bobbio, Torino, U.T.E.T., 1959).

alla Signoria Vostra come la vera ed unica fondazione di tale scienza. Quanto allo stile, è pessimo, poiché fui indotto, mentre scrivevo, a consultarmi più con la logica che con la retorica. Ma quanto alla dottrina, è provata con molta cura; e le sue conclusioni sono di tal natura che, a causa della loro mancanza, governo e pace non sono stati altro fino ad oggi che mutuo timore. E sarebbe un beneficio incomparabile per la comunità politica, se ogni uomo sostenesse le opinioni concernenti la legge e la politica qui esposte. Si deve quindi giustificare l'ambizione di questo libro, quando cerca, grazie all'appoggio di Vostra Signoria, di introdursi tra coloro che la materia in esso contenuta concerne più da vicino. Quando a me, non desidero maggior onore, di quello di cui già godo nel ben noto favore della Signoria Vostra; a meno che vogliate compiacerVi, continuando a dispensarmelo, di impiegarmi maggiormente ai Vostri comandi; il che, siccome sono obbligato dai molti Vostri grandi favori, io obbedirò, essendo,

Mio onoratissimo Signore,
L'umilissimo ed obbligatissimo
Servitore della Signoria Vostra,

THOMAS HOBBES

9 maggio 1640

PARTE PRIMA

CAPITOLO I

1, 2, 3. PREFAZIONE. - 4. NATURA DELL'UOMO. - 5. DIVISIONE DELLE SUE FACOLTÀ. - 6. FACOLTÀ DEL CORPO. - 7. FACOLTÀ DELLA MENTE. - 8. POTERE CONOSCITIVO, CONCETTI E IMMAGINI DELLA MENTE.

1. Per spiegare in modo vero e perspicuo gli elementi della legge naturale e di quella politica, in cui consiste il mio scopo presente, occorre sapere cosa siano la natura umana, un corpo politico, e ciò che chiamiamo legge. Riguardo a questi argomenti, i dubbi e le controversie sono sempre aumentati dall'antichità in poi, di pari passo con gli scritti degli uomini. E poiché una conoscenza sicura non produce né dubbi né controversie, bensì conoscenza, risulta chiaro dalle presenti controversie che coloro i quali hanno finora scritto di queste cose non hanno ben compreso il loro argomento.

2. Male non ne posso fare per quanto possa errare non meno di loro, dato che lascerò gli uomini così come sono, in preda al dubbio ed alla discussione. Ma poiché non intendo assumere alcun principio dogmaticamente, bensì richiamare solo alla mente degli uomini ciò che già sanno, o sono in grado di sapere per loro propria esperienza, io spero di errare di meno; e quando sbaglierò, ciò dovrà provenire da troppa fretta nel concludere, cosa che cercherò di evitare quanto potrò.

3. D'altra parte, se pur ragionando rettamente non otterrò il consenso (il che può accadere molto facilmente)

di coloro che, sicuri del proprio sapere, non danno peso a ciò che si dice, la colpa non sarà mia, ma loro. Infatti, come è mio compito esporre le mie ragioni, così il loro consiste nel prestare attenzione.

4. La natura umana è l'insieme delle sue facoltà e poteri naturali, come le facoltà della nutrizione, del movimento, della generazione, del senso, della ragione, ecc. Infatti, chiamiamo unanimemente naturali questi poteri, che sono contenuti nella definizione di uomo, sotto i termini animale e razionale.

5. In conformità con le due parti principali dell'uomo, io divido le sue facoltà in due specie, facoltà del corpo e facoltà della mente.

6. Poiché per lo scopo presente non è affatto necessaria un'anatomia minuziosa e differenziata dei poteri del corpo, li raggrupperò solamente sotto questi tre titoli: potere nutritivo, potere motivo e potere generativo.

7. Dei poteri della mente vi sono due specie, il conoscitivo o immaginativo, o concettivo; e il motivo. E parliamo innanzitutto del conoscitivo.

8. Per comprendere quel che intendo per potere conoscitivo, dobbiamo ricordare e concedere che nella nostra mente si trovano in continuazione certe immagini o concetti delle cose a noi esterne, in modo tale che, se un uomo potesse sopravvivere e tutto il resto del mondo venisse annientato[1], egli tuttavia conserverebbe l'immagine di esso, e di tutte quelle cose che vi avesse precedentemente visto e percepito; infatti ognuno sa per sua propria esperienza che l'assenza o la distruzione di cose altra volta

[1] L'ipotesi « annichilatoria », usata per chiarire il carattere esclusivamente mentale dei contenuti concettuali della conoscenza si ritrova nel *De Corpore*, VII, 1 (*O.L.*, II, pp. 81-82), ed anche in un manoscritto inedito, risalente al 1643-44, conservato presso la Bibliothèque Nationale di Parigi: il *De Motu, loco et tempore* (ms. Fonds Latin 6566 A, f. 14v). Sul significato dell'ipotesi annichilatoria si può vedere ARRIGO PACCHI, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965, spec. pp. 54 ss., 71 ss.

immaginate non determina l'assenza o la distruzione dell'immaginazione stessa. Queste immagini e le rappresentazioni delle qualità delle cose a noi esterne sono ciò che chiamiamo la nostra cognizione, immaginazione, idea, nozione, concetto, o conoscenza di esse. E la facoltà o potere grazie al quale siamo capaci di una tale conoscenza è ciò che io chiamo qui potere conoscitivo, o concettivo, il potere di conoscere o concepire.

CAPITOLO II

2. DEFINIZIONE DEL SENSO. - 4. QUATTRO PROPOSIZIONI CONCERNENTI LA NATURA DEI CONCETTI. - 5. DIMOSTRAZIONE DELLA PRIMA. - 6. DIMOSTRAZIONE DELLA SECONDA. - 7, 8. DIMOSTRAZIONE DELLA TERZA. - 9. DIMOSTRAZIONE DELLA QUARTA. - 10. L'INGANNO PRINCIPALE DEL SENSO.

1. Dopo aver chiarito quel che io intendo con il termine concetto e le altre parole ad esso equivalenti, vengo ora ai concetti stessi, per esporre la loro differenza, le loro cause, ed il modo in cui si producono, per quel tanto che è necessario in questa sede.

2. All'origine, tutti i concetti derivano dall'azione della cosa stessa di cui sono i concetti. Ora, quando l'azione è presente, il concetto che essa produce si chiama *senso*, e la cosa, mediante la cui azione il concetto stesso è prodotto, si chiama *oggetto* del senso.

3. Dai nostri diversi organi noi abbiamo diversi concetti di diverse qualità degli oggetti; infatti, attraverso la vista abbiamo un concetto o immagine consistente in un colore o in una figura, che costituiscono l'intera nozione e conoscenza che l'oggetto ci trasmette, tramite gli occhi, circa la sua natura. Attraverso l'udito abbiamo un concetto chiamato suono, che costituisce l'intera conoscenza che noi abbiamo, dall'orecchio, circa la qualità dell'oggetto. E così anche il resto dei sensi sono concetti di svariate qualità, o nature dei loro oggetti.

4. Poiché l'immagine visiva consistente nel colore e

nella figura costituisce la conoscenza che noi abbiamo delle qualità dell'oggetto di quel senso, non è difficile per un uomo essere indotto a credere che quei medesimi colore e figura siano le stesse qualità reali, e per la medesima ragione, che il suono ed il rumore siano le qualità della campana, o dell'aria. E quest'opinione è stata accettata per così lungo tempo, che l'opinione contraria deve necessariamente apparire come un gran paradosso; eppure, l'introduzione (che è necessaria per il mantenimento di quell'opinione) di specie visibili ed intelligibili che vanno avanti e indietro dall'oggetto, è peggio di un paradosso [1], essendo una pura impossibilità. Tenterò quindi di chiarire i quattro punti seguenti:

1) Che il soggetto cui colore ed immagine sono inerenti, non è l'oggetto o la cosa veduta.

2) Che ciò che chiamiamo immagine o colore non è nulla di reale fuori di noi.

3) Che la detta immagine o colore è solo ciò che appare a noi di quel movimento, agitazione o alterazione, che l'oggetto opera nel cervello o negli spiriti, o in qualche sostanza interna del capo [2].

---

[1] Si noti che Hobbes sosteneva l'esistenza delle specie ancora nello *Short Tract*, risalente a circa dieci anni prima, concependole come minutissimi corpuscoli, emessi continuamente dalle sostanze e seguenti le leggi del movimento (cfr. l'ed. Tönnies, in appendice agli *Elements of Law*, London 1889, pp. 193-210). Nel *Leviathan*, Parte prima, cap. I (*E.W.*, III, p. 3) Hobbes farà esplicito riferimento ai « filosofi scolastici [che] attraverso tutte le università della Cristianità, fondandosi su certi testi di Aristotele » insegnano la dottrina delle specie.

[2] Tra il 1643 e il '44, Hobbes sposterà dal cervello al cuore la sede dell'origine della reazione al moto sensibile: ciò è documentato dal breve riassunto della filosofia hobbesiana inserito dal Mersenne nella prefazione alla sua *Ballistica*, a sua volta inserita nei *Cogitata physico-mathematica*, Paris 1644 (p. 74). Anche il *Tractatus Opticus* rimasto inedito e pubblicato integralmente da F. Alessio in « Riv. crit. di storia della filos. » XVII (1963), pp. 147-228, situa l'origine della sensazione nel cuore (p. 209), mentre l'altro *Tractatus Opticus* hobbesiano, ospitato dal Mersenne nella sua *Universae Geometriae mixtaeque Mathematicae Synopsis* (Paris 1644) e quindi sicuramente

4) Che, così come nel caso del concetto visivo, anche nel caso dei concetti derivanti da altri sensi, il soggetto cui ineriscono non è l'oggetto, ma il senziente.

5. Ognuno ha abbastanza esperienza per aver visto il sole e altri oggetti visibili riflessi nell'acqua o in qualche specchio, e questo solo è sufficiente per trarre la conclusione che il colore e l'immagine possono trovarsi là dove la cosa vista non è. Ma poiché si può obbiettare che, nonostante l'immagine riflessa nell'acqua non sia nell'oggetto ma sia una cosa puramente fantastica, tuttavia può esserci un colore reale nella cosa, presenterò quest'ulteriore esperienza: che parecchie volte si vede direttamente il medesimo oggetto come fosse doppio, per esempio due candele invece di una; questo può accadere a causa di una malattia, ma anche senza malattia, se uno vuole, sia che gli organi si trovino in buone condizioni, o che siano ammalati in egual misura. I colori e le figure di queste due immagini della medesima cosa non possono esservi entrambi inerenti, poiché la cosa vista non può stare in due luoghi: una di quelle immagini quindi non è inerente all'oggetto. Ma se gli organi della vista sono in egual misura, o ambedue sani, o ambedue ammalati, l'una di esse non è più inerente dell'altra, e di conseguenza nessuna delle due sta nell'oggetto; e questa è la prima proposizione enunciata nella sezione precedente.

6. In secondo luogo, che l'immagine di una cosa vista per riflessione in uno specchio o nell'acqua o simili non sia qualcosa che sta nello specchio o dietro di esso, o nell'acqua o sotto, ognuno può dimostrarselo da sé, e questa è la seconda proposizione.

7. Quanto alla terza, dobbiamo osservare in primo luogo che, in seguito ad una forte agitazione o scossa del cervello, come avviene per un colpo, specialmente se il colpo è all'occhio, per cui il nervo ottico subisce una forte vio-

anteriore a questa data, la colloca ancora nel cervello (*O. L.*, V, p. 220). Sulla questione si veda anche F. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, London 1928, n. 99, pp. 388-390.

lenza, appare davanti agli occhi una certa luce, e questa luce non è nulla di esterno, ma un semplice apparimento [1] poiché tutto quel che vi è di reale è lo scotimento o movimento delle parti di quel nervo. Da questa esperienza possiamo concludere che l'apparimento di una luce fuori di noi non è in realtà che un movimento dentro di noi. Se quindi si può far provenire dai corpi luminosi un movimento, in modo da influire sul nervo ottico in maniera ad esso appropriata, ne risulterà un'immagine di luce in qualche punto lungo l'ultima direzione seguita da quel movimento per giungere all'occhio; vale a dire, nell'oggetto, se noi lo guardiamo direttamente, e nello specchio, o nell'acqua, quando lo guardiamo seguendo il raggio di riflessione, e questo in effetti è il contenuto della terza proposizione, la quale afferma che immagine e colore sono solo ciò che ci appare di quel movimento, agitazione o alterazione che l'oggetto produce nel cervello, o negli spiriti, o in qualche sostanza interna del capo.

8. Ma non è difficile provare che da tutti i corpi luminosi, che emettono luce e che la riflettono, si produce un movimento che giunge all'occhio, e attraverso l'occhio al nervo ottico, e così fin dentro al cervello, e che da quel movimento è causato l'apparire della luce e del colore. Prima di tutto, è evidente che il fuoco, l'unico corpo luminoso esistente sulla terra, agisce mediante il movimento in ugual misura in tutte le direzioni, tanto che, non appena il suo movimento venga arrestato o compresso, subito esso si estingue, e non è più fuoco. Inoltre, è manifesto anche per esperienza che il moto mediante il quale il fuoco opera consiste in una sua espansione e contrazione, alternate, cosa che comunemente vien chiamata scintillazione o incandescenza. Da tale movimento del fuoco deve necessariamente prodursi una ripulsa [2], un ritrarsi da sé di

---

[1] Si traduce con « apparimento » il termine *apparition*, in quanto il corrispondente vocabolo italiano, apparizione, ha ormai assunto un differente significato.

[2] La spiegazione della luce in termini di moto di espansione e di contrazione si ritrova anche nei due trattati ottici già citati

quella parte del medio che vi è contigua, per cui quella parte a sua volta respinge la successiva, e così di seguito, una parte sospinge l'altra fino all'occhio stesso; e nella medesima maniera la parte esterna dell'occhio (osservate sempre le leggi della rifrazione) preme l'interna. Ora, la membrana interna dell'occhio non è altro che una parte del nervo ottico, e quindi il movimento viene da esso ancora fatto proseguire fin dentro il cervello, e a causa di una resistenza o reazione del cervello si ha anche una ripercussione di nuovo nel nervo ottico, e poiché noi non la concepiamo come un movimento o una ripercussione dall'interno, la pensiamo esterna e la chiamiamo luce; come è già stato mostrato con l'esperienza del colpo. Non abbiamo ragione di dubitare che la sorgente della luce, il sole, operi diversamente dal fuoco, almeno a questo riguardo, e quindi ogni visione trae la sua origine da un movimento quale è stato qui descritto. Infatti, dove non c'è luce, non c'è visione, e quindi anche il colore dev'essere tutt'uno con la luce, essendo l'effetto di corpi luminosi: la loro differenza consiste unicamente nel fatto che quando la luce giunge all'occhio direttamente dalla sorgente, o indirettamente per riflessione da corpi lisci e tersi che non abbiano un particolare movimento interno che la alteri, la chiamiamo luce; ma quando giunge agli occhi per riflessione da corpi a superficie irregolare, ruvidi e scabri, o che siano dotati di un movimento interno loro proprio, in grado di alterarla, allora la chiamiamo colore: infatti, colore e luce si differenziano soltanto in questo, che l'una è luce pura, l'altro luce alterata. In base a ciò che è stato detto, appaiono chiari, non solo la verità della terza proposizione,

---

(rispettivamente, in *O. L.*, V, p. 221, e in « Riv. crit. », cit., p. 148), e verrà accantonata solo dopo il 1646. Infatti, essa sussiste ancora nel ms. *A Minute*, cit., p. 6 (f. 8v) ma scompare nell'ottica del *De Homine*. Il mutamento di posizione si spiega col fatto che il meccanismo di sistole e diastole presuppone l'esistenza del vuoto, che viene rifiutata da Hobbes appunto dopo il 1646. A questo proposito si può vedere A. Pacchi, op. cit., p. 238 ss.

ma anche l'intero processo di produzione della luce e del colore.

9. Così come il colore non è qualcosa di inerente all'oggetto, ma un suo effetto su di noi, causato dal movimento che è stato descritto, esistente nell'oggetto; allo stesso modo il suono non sta nella cosa che udiamo, ma in noi. Ne abbiamo una chiara prova dal fatto che, così come si può vedere, si può anche udire doppio o triplo, grazie alla moltiplicazione degli echi, che sono suoni al modo stesso del suono originale; e poiché questi echi non si odono tutti in un solo luogo, non possono essere inerenti al corpo che li produce. Nulla può produrre qualcosa in se stesso: il battaglio non ha suono in sé, ma movimento, e produce movimento nelle parti interne della campana; e così la campana ha movimento, non suono. Essa trasmette movimento all'aria; e l'aria ha movimento, ma non suono. L'aria trasmette movimento attraverso l'orecchio e i nervi al cervello: e il cervello ha movimento, ma non suono. Dal cervello, il movimento si ripercuote di nuovo ai nervi in direzione dell'esterno, e da ciò proviene un apparimento esterno, che chiamiamo suono. E per passare al resto dei sensi, è abbastanza evidente che l'odore e il sapore della medesima cosa non sono i medesimi per ogni uomo, e quindi non stanno nella cosa odorata o gustata, ma negli uomini. Allo stesso modo, il calore che percepiamo nel fuoco è evidentemente in noi, ed è molto diverso dal calore che si trova nel fuoco. Infatti, il nostro calore è piacere o dolore, a seconda che sia eccessivo o moderato; ma nel carbone non vi sono cose del genere. Con questo viene dimostrata la quarta ed ultima proposizione, ossia che, come nel caso di un concetto visivo, così anche per quanto riguarda i concetti che derivano da altri sensi, il soggetto cui ineriscono non è l'oggetto, ma il senziente.

10. Da ciò consegue anche, che qualunque sorta di accidenti o qualità i nostri sensi ci inducano a pensare che esistano al mondo, in realtà non vi si trovano, ma sono solo sembianze ed apparimenti. Le cose che realmente si trovano nel mondo esterno sono quei movimenti, dai quali

quelle sembianze sono causate. E questo è il grande inganno del senso, che va corretto ancora col senso. Infatti, come il senso mi indica, quando vedo direttamente l'oggetto, che il colore sembra trovarsi nell'oggetto stesso; così è ancora il senso a suggerirmi, quando vedo per riflessione, che il colore non è nell'oggetto.

CAPITOLO III

1. DEFINIZIONE DELL'IMMAGINAZIONE. - 2. DEFINIZIONE DEL SONNO E DEI SOGNI. - 3. CAUSE DEI SOGNI. - 4. DEFINIZIONE DELLA FINZIONE. - 5. DEFINIZIONE DEI FANTASMI. - 6. DEFINIZIONE DEL RICORDO. - 7. IN CHE CONSISTA IL RICORDO. - 8. PERCHÉ, MENTRE SOGNA, L'UOMO NON PENSA MAI DI SOGNARE. - 9. PERCHÉ POCHE COSE SEMBRANO STRANE IN SOGNO. - 10. COME UN SOGNO POSSA ESSER PRESO PER UNA REALTÀ O PER UNA VISIONE.

1. Come l'acqua stagnante, messa in moto dal lancio di una pietra o da un soffio improvviso di vento, non cessa di muoversi non appena il vento si placa o la pietra affonda; così, neppure l'effetto prodotto dall'oggetto sul cervello cessa nell'atto stesso in cui l'oggetto ha cessato di operare, col distogliersi da esso dell'organo; vale a dire, benché il senso sia passato, l'immagine o concetto permane, ma in maniera meno chiara, finché si è svegli, poiché un oggetto o l'altro continuamente stimola e sollecita i nostri occhi ed orecchi, mantenendo la mente in un movimento più violento, a causa del quale il più debole non emerge facilmente. E questo concetto oscuro è ciò che chiamiamo fantasia o immaginazione[1]: infatti l'immaginazione (se vogliamo definirla) è un concetto che permane dopo l'atto del senso e svanisce a poco a poco.

[1] In inglese, *Imagination*, che significa, come si vedrà, tanto l'atto dell'immaginare, quanto il prodotto dell'atto medesimo. La trattazione riguardante l'immaginazione non muta sostanzialmente,

2. Ma quando il senso non è in funzione, come nel sonno, le immagini che permangono dopo il senso (se ve n'è qualcuna) come nei sogni, non sono oscure, ma forti e chiare, come lo sono nel senso stesso. La ragione è che quel che oscurava e rendeva deboli i concetti, e cioè il senso e l'azione immediata degli oggetti, viene meno. Infatti, il sonno consiste nell'annullamento dell'atto del senso (benché il potere rimanga) e i sogni sono le immaginazioni di coloro che dormono.

3. Le cause dei sogni (se sono naturali) consistono nelle azioni violente delle parti interne dell'uomo sul suo cervello, azioni mediante le quali i collegamenti del senso, intorpiditi dal sonno, vengono restituiti al loro movimento. Le prove, da cui appare che le cose stanno in questo modo, sono costituite dalle differenze tra i sogni che derivano dalle differenti affezioni del corpo umano. I vecchi, che sono di solito meno sani e meno esenti da dolori interni, sono per questo più soggetti a sogni, specialmente a sogni penosi: come i sogni di desiderio o di collera, a seconda che il cuore, o altre parti interne, operino più o meno intensamente sul cervello, con maggiore o minore agitazione. Così anche la diffusione di differenti tipi di umore induce a sognare differenti sapori di cibi o di bevande. Ed io credo che esista una reciprocità di movimento dal cervello alle parti vitali, e di nuovo dalle parti vitali al cervello; per cui, non solo l'immaginazione produce movimento in quelle parti, ma anche il movimento in quelle parti genera un'immaginazione simile a quella dalla quale il moto era stato generato. Se questo è vero, ed è parimenti vero che le immagini tristi alimentano la malinconia, allora noi scorgiamo anche una causa per cui una forte malinconia a sua volta provoca sogni paurosi. E anche la causa per cui gli effetti della voluttà possono in sogno produrre l'immagine della persona che li abbia causati. Si potrebbe osservare con cura, se l'immagine della persona nel sogno si pre-

né in *Leviathan* (Parte prima, cap. II, in *E. W.*, III, pp. 8-11), né in *De Corpore* (IV, 25, 7-9, in *O.L.*, I, pp. 322-328).

senti al manifestarsi dell'eccitazione accidentale di colui che sogna, nella stessa misura in cui, da sveglio, il suo eccitamento si manifesta al presentarsi della persona; se è così, allora tale movimento è reciproco. Un'altra prova che i sogni sono causati dall'azione delle parti interne, è il disordine, la connessione casuale di un concetto o immagine con un altro: infatti, quando siamo svegli il pensiero o concetto antecedente introduce il seguente, e ne è la causa, come l'acqua segue un dito su una tavola asciutta e levigata. Ma nei sogni non vi è solitamente coerenza (e quando c'è, è casuale), e ciò deve provenire dal fatto che durante i sogni il movimento non viene ristabilito nel cervello in egual misura in ogni parte; per cui accade che i nostri pensieri si presentino come le stelle tra le nubi in movimento, non nell'ordine in cui si preferirebbe osservarle, ma come permette l'incerto volo delle nubi squarciate.

4. Come quando l'acqua o ogni altro liquido mosso contemporaneamente da diversi moventi riceve un unico movimento, risultante dalla composizione di tutti gli altri, così anche il cervello o gli spiriti che vi sono contenuti, messi in moto da diversi oggetti, compongono un'immaginazione dei diversi concetti apparsi isolatamente al senso. Per esempio, il senso ci mostrò una volta la figura di una montagna, e un'altra volta il colore dell'oro; ma l'immaginazione più tardi li unifica nell'immagine di una montagna dorata. Per la stessa ragione ci appaiono castelli in aria, chimere, e altri mostri che non esistono *in rerum natura*, ma sono stati concepiti dal senso separatamente a varie riprese. Questa composizione è quella che solitamente chiamiamo finzione della mente.

5. C'è però un altro tipo di immaginazione che gareggia in chiarezza col senso, altrettanto bene di un sogno, e si ha quando l'azione del senso è stata prolungata o violenta: questo si sperimenta più frequentemente nel senso della vista che negli altri. Un esempio di ciò è dato dall'immagine che permane davanti agli occhi dopo aver guardato fisso il sole. Inoltre, sono esempi del medesimo feno-

meno quelle piccole immagini che appaiono davanti agli occhi al buio (cosa di cui io credo che ognuno abbia esperienza, ma più di tutti chi è pauroso o superstizioso). Queste immagini, per distinguerle, si possono chiamare f a n t a s m i .

6. Mediante i sensi (cui si attribuisce il numero di cinque, conformemente agli organi) noi avvertiamo — come già è stato detto — gli oggetti che stanno fuori di noi; e quell'avvertire è il nostro concetto di quegli oggetti: ma noi avvertiamo in un modo o nell'altro anche i nostri concetti. Infatti, quando il concetto della medesima cosa si presenta per la seconda volta, noi ci accorgiamo che è la seconda volta, vale a dire, che abbiamo già avuto prima il medesimo concetto, e questo equivale ad immaginare una cosa passata; ciò è impossibile al senso, che si ha solo di cose presenti. Questo si può quindi contare come un sesto senso, ma interno, non esterno come gli altri, ed è solitamente chiamato m e m o r i a .

7. Per quanto riguarda il modo in cui noi avvertiamo un concetto passato, dobbiamo ricordare che nella definizione di immaginazione è detto che essa è un concetto che a poco a poco svanisce, o diventa più oscuro. Un concetto oscuro è quello che rappresenta l'intero oggetto nel suo insieme, ma nessuna delle parti minori a sé stante, e a seconda che venga rappresentato un numero maggiore o minore di parti, si dice che un concetto o rappresentazione è più o meno chiaro. Considerando allora il concetto, che quando era appena prodotto dal senso era chiaro e rappresentava distintamente le parti dell'oggetto, e quando ritorna di nuovo è oscuro, noi troviamo che manca qualcosa che ci aspettavamo; per cui lo giudichiamo passato e svanito. Per esempio, chi si trovi presente in una città straniera, non solo vede tutte le strade, ma può anche distinguere le singole case, e parti di case; partito di lì, non può più distinguerle nella sua mente in tutti i loro particolari, come le distingueva prima, poiché qualche casa o qualche angolo gli sfugge; eppure, in ciò consiste il ricordare la città: quando più tardi gli sfugge un maggior numero di parti-

colari, anche questo è ricordare, ma non altrettanto bene. Col passare del tempo, l'immagine della città ritorna, ma unicamente come quella di un ammasso di edifici, il che pressappoco equivale ad averla dimenticata. Poiché allora il ricordo è maggiore o minore, a seconda che noi vi troviamo maggiore o minore oscurità, perché non dobbiamo poter pensare che il ricordo non sia altro che la mancanza delle parti che ognuno si aspetta debbano seguire dopo aver avuto il concetto dell'insieme? Vedere a grande distanza di spazio, e ricordare a grande distanza di tempo comporta l'avere concetti simili della cosa; infatti, in ambedue i casi viene a mancare la distinzione delle parti: il primo concetto è debole per l'azione a distanza, il secondo per lo svanire dell'immagine.

8. Da ciò che si è detto consegue che uno non può mai sapere di sognare; può sognare di dubitare se si tratti di un sogno o no: ma la chiarezza dell'immaginazione gli rappresenta ogni cosa distinguendo tante parti quante ne distinse il senso, e di conseguenza egli non può avvertire nulla, se non come se fosse presente; mentre il pensare di sognare implicherebbe per lui il considerare quei suoi concetti come passati, cioè più oscuri di quanto fossero nel senso; cosicché egli dovrebbe pensarli al tempo stesso altrettanto chiaramente e non altrettano chiaramente del senso, il che è impossibile.

9. Per lo stesso motivo avviene che gli uomini non si meraviglino, nei loro sogni, alla vista di luoghi o persone, come farebbero da svegli; infatti, da svegli si troverebbe strano di essere in un luogo in cui non si è mai stati prima e di non ricordare in che modo vi si sia arrivati. Ma in sogno, cose di questo genere vengono prese poco in considerazione. La chiarezza del concetto in un sogno toglie la diffidenza, a meno che la stranezza sia eccessiva, come al pensiero di cadere dall'alto senza farsi male: ma in questi casi molto spesso ci si sveglia.

10. Non è impossibile, poi, che un uomo venga a tal punto ingannato, da considerare il sogno, dopo che questo è passato, come reale: infatti, se egli sogna cose

che abitualmente sono presenti alla sua mente, e nell'ordine in cui egli usa averle presenti da sveglio, e inoltre si è messo a dormire nel medesimo luogo in cui si trova quando è sveglio (tutte cose che possono accadere), io non conosco alcun κριτήριον o indizio, mediante il quale egli possa distinguere se si trattasse o no di un sogno, e quindi mi stupisco meno di udire talvolta qualcuno che mi racconta il suo sogno come una cosa vera, o lo prende per una visione [1].

[1] Questo tema viene allargato, in *Leviathan* (*E.W.*, III, p. 9) ad una critica generale della stregoneria e della eccessiva frequenza delle apparizioni presso i Cristiani.

CAPITOLO IV

1. Il discorso. - 2. La causa della coerenza dei pensieri. - 3. L'esplorazione. - 4. La sagacia. - 5. La reminiscenza. - 6. L'esperienza. - 7. L'aspettazione o congettura del futuro. - 8. La congettura del passato. - 9. I segni. - 10. La prudenza. - 11. Cautele da osservare nel concludere per esperienza.

1. La successione dei concetti nella mente, la loro sequela, o conseguenza di uno all'altro, può essere casuale ed incoerente, come quasi sempre nei sogni; e può avvenire ordinatamente, come quando il primo pensiero introduce il secondo; e questo è il discorso mentale. Ma poiché il termine discorso viene solitamente usato per indicare la coerenza e conseguenza di parole, chiamerò tale discorso mentale (per evitare equivoci) ragionamento[1].

2. La causa della coerenza o conseguenza di un concetto ad un altro è la loro coerenza originaria, cioè la loro conseguenza al tempo in cui essi furono prodotti dal senso. Per esempio: da S. Andrea la mente corre a S. Pietro, perché i loro nomi vengono letti insieme; da S. Pietro ad una pietra, per la medesima ragione; dalla pietra alle

---

[1] Il termine inglese è l'intraducibile *discursion*, ma in *Leviathan* (Parte prima, 3, *E.W.*, III, p. 11), Hobbes ripiega sul termine composto *mental discourse*. La trattazione dell'argomento di questo capitolo non si differenzia sostanzialmente da quella del cit. cap. 3 del *Leviathan*.

fondamenta, poiché le vediamo insieme; e per la stessa ragione dalle fondamenta alla chiesa, dalla chiesa al popolo, e dal popolo al tumulto. E secondo quest'esempio, la mente può correre quasi da ogni cosa ad ogni altra. Ma come il concetto di causa e quello di effetto si succedono l'un l'altro nel senso, così essi possono susseguirsi, dopo la sensazione, nell'immaginazione. E nella maggioranza dei casi, lo fanno. La causa di ciò sta nell'inclinazione di coloro che, avendo un concetto del fine, hanno immediatamente dopo un concetto dei mezzi più prossimi al fine. Come quando, dal pensiero dell'onore, per il quale si sente un desiderio, si perviene al pensiero della sapienza che è il mezzo più prossimo per giungervi; e di qui al pensiero dello studio, che è il mezzo più prossimo per giungere alla sapienza, ecc.

3. Se vogliamo lasciar da parte questo tipo di ragionamento mediante il quale passiamo da qualsiasi cosa a qualsiasi altra, vi sono diverse specie di connessioni di altro tipo. Prima di tutto nei sensi: vi sono certi collegamenti tra concetti, che possiamo chiamare esplorazioni. Esempi di esplorazione sono: il fatto che si volgano gli occhi a terra, per guardarsi intorno in cerca di qualche oggettino perduto; il guardarsi intorno dei cani quando si trovano nell'imbarazzo a caccia; e l'esplorazione degli spaniel. In questo caso noi prendiamo il punto di partenza ad arbitrio.

4. Un'altra specie di ragionamento si ha quando è il desiderio a fornire all'uomo il punto di partenza, come nell'esempio addotto prima, dove l'onore, per il quale si sente desiderio, induce a pensare ai mezzi più prossimi per conseguirlo, e così di seguito. E questo i Latini lo chiamano *sagacitas*, sagacia, e noi possiamo chiamarlo caccia, o rintracciamento, come i cani vanno in traccia della selvaggina servendosi del fiuto, e gli uomini la cacciano seguendo le orme; oppure come gli uomini vanno a caccia di ricchezze, di impieghi o di sapere.

5. Vi è pure un altro tipo di ragionamento che trae origine dal desiderio di recuperare qualche cosa perduta,

volgendosi indietro dal presente, dal pensiero del luogo in cui ci accorgiamo di non averla più con noi, al pensiero dell'ultimo luogo da cui proveniamo; e dal pensiero di quello, al pensiero di un luogo precedente, fino a che ci richiamiamo alla mente qualche luogo, in cui avevamo ancora la cosa che ci manca: e questo si chiama r e m i n i s c e n z a .

6. Il ricordo della successione di una cosa all'altra, cioè di ciò che precedeva, di ciò che seguiva e di ciò che era concomitante, è chiamato esperimento [1]; sia che il medesimo venga prodotto da noi volontariamente, come quando si mette una cosa nel fuoco, per vedere che effetto le farà il fuoco; o non prodotto da noi, come quando ricordiamo un bel mattino dopo un tramonto rosso. L'aver avuto molti esperimenti è ciò che chiamiamo e s p e r i e n z a , che non è altro che ricordo dell'ordine in cui si siano susseguiti antecedenti e conseguenti.

7. Nessuno può avere in mente un concetto del futuro, poiché il futuro non c'è ancora. Ma noi facciamo un futuro dei nostri concetti del passato; o piuttosto, chiamiamo futuro in modo relativo il passato. Così, dopo che si è stati abituati a vedere uguali antecedenti seguiti da uguali conseguenti, ogni volta che si vede accadere a qualcosa il medesimo fatto che si era già visto precedentemente, ci si aspetta che ne segua il medesimo effetto che seguì allora. Per esempio, poiché si sono spesso viste offese seguite da punizione, nel momento in cui si vede un'offesa, si pensa che ad essa seguirà come conseguenza una punizione. Così, gli uomini chiamano futuro null'altro che ciò che consegue a quel che è presente. E in questo modo noi facciamo del ricordo la previsione o congettura di cose a venire, o a s p e t t a z i o n e o p r e s u n z i o n e del futuro.

---

[1] Come si vede, Hobbes non distingue l'esperimento, in quanto sia provocato dall'uomo a scopo investigativo, dalla comune esperienza casuale. L'accenno all'esperimento scompare però nel *Leviathan*.

8. Allo stesso modo, se uno vede al presente quel che ha già visto precedentemente, pensa che ciò che era antecedente a quel che aveva visto allora sia anche antecedente a ciò che vede al presente. Per esempio, chi ha visto rimanere della cenere dopo un fuoco, e ora vede ancora della cenere, conclude ancora che c'è stato del fuoco. E questo si chiama c o n g e t t u r a del passato, o presunzione di un fatto.

9. Quando si siano osservati uguali antecedenti seguiti da uguali conseguenti, così spesso che ogniqualvolta si vede l'antecedente ci si aspetta di nuovo il conseguente, o quando si vede il conseguente si fa conto che ci sia stato un uguale antecedente, allora, sia l'antecedente che il conseguente si chiamano s e g n i l'uno dell'altro, come le nuvole sono un segno di pioggia futura, e la pioggia, di nuvole passate.

10. Questa assunzione di segni dall'esperienza è il modo in cui solitamente si pensa che consista la differenza tra uomo e uomo nella sapienza, con cui comunemente si intende l'intera capacità o potere conoscitivo dell'uomo. Ma questo è un errore; infatti, quei segni sono solo congetturali, e la loro certezza è maggiore o minore a seconda che essi abbiano deluso spesso o raramente, ma non è mai piena ed evidente; infatti, per quanto un uomo abbia sempre visto il dì e la notte susseguirsi l'uno all'altro fino ad ora, egli non può tuttavia concludere da questo che essi così faranno, e che così abbiano fatto eternamente. L'esperienza non giunge a conclusioni universali. Se i segni si ripresentano in venti casi contro uno, si può scommettere venti a uno sul manifestarsi dell'evento, ma non si può concludervi con certezza assoluta. Ma con questo, è evidente che congettureranno meglio coloro che hanno maggiore esperienza, perché hanno a disposizione più segni sui quali congetturare; ed è questa la ragione per cui i vecchi sono più prudenti, cioè esprimono migliori congetture, *coeteris paribus*, dei giovani. Infatti, essendo più vecchi, ricordano di più e l'esperienza non è che ricordo. E gli uomini di pronta immaginazione, *coeteris paribus*, sono più prudenti di quelli di immaginazione lenta, perché osser-

vano di più in minor tempo. E la prudenza[1] non è altro che congettura basata sull'esperienza, o assunzione di segni dall'esperienza in modo avveduto, cioè in modo che gli esperimenti dai quali si traggono tali segni siano tutti presenti alla mente; infatti, anche i casi che lo sembrano, non sono uguali.

11. Mentre, nel caso di congetture concernenti il passato ed il futuro, è prudenza il concludere dall'esperienza ciò che verosimilmente debba accadere o essere già accaduto, è invece un errore concluderne che una cosa debba essere chiamata in un certo modo o in un cert'altro. Vale a dire, noi non possiamo concludere dall'esperienza che alcuna cosa si debba chiamare giusta o ingiusta, vera o falsa, né possiamo concludere una qualsiasi proposizione universale, a meno che una tale conclusione provenga dal ricordo dell'uso di nomi imposti arbitrariamente dagli uomini. Per esempio, l'aver udito dare una certa sentenza (in casi uguali, uguale sentenza, un migliaio di volte) non è sufficiente per concludere che la sentenza sia giusta (per quanto la maggior parte degli uomini non abbia altro criterio); è invece necessario, per trarre tale conclusione, rintracciare e scoprire mediante numerose esperienze che cosa gli uomini in-

---

[1] La distinzione tra « prudenza » e « scienza » risale, in Hobbes, al primo abbozzo del *De Corpore*, steso all'incirca nel 1637, e del quale M. M. Rossi ha pubblicato una copia-compendio redatta da Edward Herbert di Cherbury (cfr. M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze 1942, pp. 103-107). In quell'abbozzo, però, sembra che la prudenza abbia, nel processo generale della conoscenza, una funzione più ampia di quella assegnatale negli *Elements* e più tardi anche nella redazione definitiva del *De Corpore* (I, 1, 2, in *O.L.* I, p. 3): essa infatti consente di giungere alla conclusione, secondo cui la realtà è costituita da « singoli corpi individuali », che producono a loro volta « singoli atti individuali » (M. M. Rossi, op. cit., p. 104), e sembra quindi stare addirittura all'origine della concezione materialistica e nominalistica hobbesiana della realtà. Col passare degli anni invece — come si è accennato — l'importanza della prudenza decresce notevolmente, finché nel *De Corpore* essa viene identificata semplicemente con la memoria, ed esclusa dalla filosofia.

tendano quando chiamano le cose giuste o ingiuste, e simili. Inoltre, vi è un'altra cautela da osservare — con riferimento alla decima sezione del secondo capitolo — quando si traggono conclusioni dall'esperienza: e cioè si deve fare attenzione a non concludere che stiano fuori di noi quelle cose che sono invece dentro di noi.

CAPITOLO V

1. Dei contrassegni. - 2. I nomi, o appellativi. - 3. Nomi positivi e privativi. - 4. Il vantaggio dei nomi rende capaci di scienza. - 5. Nomi universali e singolari. - 6. Gli universali non esistono « in rerum natura ». - 7. Nomi equivoci. - 8. L'intelligenza. - 9. Affermazione, negazione, proposizione. - 10. Verità, falsità. - 11. Il raziocinio. - 12. Secondo ragione, contro ragione. - 13. Le cause, sia della conoscenza che dell'errore, provengono dai nomi. - 14. Traduzione del discorso mentale nel discorso parlato; degli errori che ne derivano.

1. Poiché la successione dei concetti nella mente è causata (come è stato detto prima) dalla successione che essi avevano, gli uni in rapporto agli altri, quando furono prodotti dai sensi; e poiché non vi è concetto che non sia stato prodotto immediatamente prima o dopo innumerevoli altri, dagli innumerevoli atti del senso; ne deve necessariamente seguire che un concetto non ne segue un altro secondo la nostra scelta e la necessità che ne abbiamo, ma secondo che ci capita di udire o vedere quelle cose, che li recheranno alla nostra mente. Ne abbiamo esperienza negli animali che, avendo la previdenza di nascondere i resti ed il superfluo del loro cibo, perdono tuttavia il ricordo del luogo in cui l'hanno nascosto, e a causa di ciò non ne traggono vantaggio quando hanno fame. Ma l'uomo, che in questo incomincia ad elevarsi al di sopra della natura

bestiale, ha osservato e ricordato la causa di questo difetto, e per porvi rimedio ha immaginato e divisato di stabilire un contrassegno visibile o comunque sensibile il quale, quando egli lo vede una seconda volta, può ricondurre alla sua mente il pensiero che aveva quando lo stabilì[1]. Un contrassegno quindi è un oggetto sensibile che un uomo volontariamente si istituisce, al fine di ricordare grazie ad esso qualche cosa passata quando esso viene ripresentato ai suoi sensi. Così, coloro che sono passati vicino ad uno scoglio in mare, istituiscono un qualche contrassegno, con cui ricordare il loro precedente pericolo ed evitarlo.

2. Nel numero di questi contrassegni, sono quelle voci umane (che chiamiamo nomi o appellativi di cose) sensibili all'udito con cui ci richiamiamo alla mente qualche concetto delle cose alle quali diamo quei nomi o appellativi. Come l'appellativo bianco reca alla memoria la qualità di quegli oggetti che producono quel colore o concetto in noi. Un nome o appellativo quindi è una voce umana, arbitrariamente imposta come un contrassegno per recare alla mente qualche concetto concernente la cosa cui è stato imposto.

3. Le cose nominate sono, o gli oggetti stessi, come uomo; o il concetto stesso che abbiamo di uomo, come figura o movimento; o qualche privazione, come quando pensiamo che qualcosa che concepiamo non è in lui. Ad

[1] L'esaltazione del linguaggio trova in *Leviathan*, I, 4 (*E.W.*, III, p. 18) la sua espressione più magniloquente e retorica: « L'invenzione della stampa, per quanto geniale, confrontata con quella delle lettere, non è gran cosa... Ma la più nobile ed utile invenzione fra tutte fu quella del linguaggio, consistente di nomi o appellativi, e della loro connessione; grazie al quale gli uomini registrano i loro pensieri; li richiamano quando sono passati; e anche li manifestano gli uni agli altri per reciproca utilità e relazione; senza il quale, non vi sarebbero stati tra gli uomini, né stato, né società, né contratto, né pace, non altrimenti che tra i leoni, gli orsi e i lupi ». All'incirca i medesimi argomenti di *Elements* si ritrovano in *De Corpore*, I, 2, 1 (*O.L.*, I, pp. 11-12).

esempio, quando pensiamo che egli non è giusto, non finito, gli diamo il nome di ingiusto e infinito, che significa privazione o difetto, o nella cosa nominata, o in noi che diamo il nome. E alle privazioni stesse noi diamo i nomi di ingiustizia o infinitezza. Cosicché ci sono due specie di nomi: una di cose in cui noi concepiamo qualcosa, o dei concetti stessi, e sono chiamati p o s i t i v i ; l'altra, di cose in cui concepiamo privazione o difetto, e questi nomi sono chiamati p r i v a t i v i .

4. È grazie al vantaggio dei nomi che noi siamo capaci di scienza, mentre le bestie, per mancanza di essi, non lo sono; e nemmeno l'uomo, senza l'uso di essi: infatti, come un animale non si avvede di aver perso, uno o due dei suoi piccoli per mancanza di nomi d'ordine uno, due, tre, ecc., che chiamiamo numeri; così, neppure un uomo, senza ripetere, a voce o mentalmente, le parole numerali, saprebbe quante monete o altre cose stiano davanti a lui.

5. Poiché vi sono molti concetti di una sola e medesima cosa, e ad ogni concetto particolare noi attribuiamo un particolare nome, ne consegue che per una sola e medesima cosa noi abbiamo molti nomi o attributi; così, al medesimo uomo diamo gli appellativi di giusto, valoroso, ecc., per diverse virtù, e di forte, bello, ecc., per diverse qualità del corpo. E ancora, poiché da diverse cose riceviamo concetti simili, molte cose devono necessariamente avere lo stesso appellativo. Così, a tutte le cose che vediamo, diamo il medesimo nome di visibile; e a tutte le cose che vediamo in moto, diamo l'appellativo di mobile. E quei nomi che diamo a molti, si chiamano u n i v e r s a l i a tutti loro; come il nome uomo lo è ad ogni particolare dell'umanità: gli appellativi che diamo ad un'unica cosa si chiamano individuali o s i n g o l a r i ; come Socrate, e altri nomi propri; o per circonlocuzione, come: colui che scrisse l'Iliade, per Omero.

6. Questa universalità di un solo nome nei confronti di più cose, è stata la causa per cui gli uomini pensano che le cose stesse siano universali. E sostengono seriamente, che oltre a Pietro e Giovanni, e tutto il resto degli uomini

che esistono, sono esistiti o esisteranno al mondo, vi è pure qualcos'altro che chiamiamo uomo, e cioè l'uomo in generale, ingannando se stessi col prendere l'universale, o appellativo generale, per la cosa che esso significa [1]. Infatti, se uno chiede a un pittore di eseguirgli il ritratto di un uomo, che è quanto dire di un uomo in generale, egli non intende niente più di questo: che il pittore sceglierà quell'uomo che gli piaccia ritrarre, il quale deve necessariamente essere qualcuno di quelli che esistono, sono esistiti o possono esistere, nessuno dei quali è universale [2]. Ma quando volesse fargli dipingere il ritratto del re, o di una data persona, egli limita il pittore a quella sola persona che egli stesso sceglie. È chiaro quindi, che non vi è nulla di universale tranne i nomi, i quali sono per questo chiamati anche indefiniti; perché non li limitiamo noi stessi, ma lasciamo che siano applicati dall'ascoltatore; mentre un

---

[1] « Pertanto questo nome universale non è nome di qualcosa esistente nella realtà, e neppure di un'idea, cioè di un qualche fantasma formatosi nell'animo, ma sempre nome di qualche voce o nome ». *De Corpore*, I, 2, 9 (*O.L.*, I, pp. 17-18). In questa sua impostazione nominalistica Hobbes va al di là, non solo del concettualismo abelardiano, ma anche delle posizioni più radicali dell'occamismo: ancora per Occam, infatti, l'universale trova un riscontro mentale, essendo un'*intentio animae* (*Summa logicae*, cap. XIV, ed. Francisc. Instit. Publ., New York - Louvain 1951, p. 45), oltre che un *nomen*. Hobbes invece, togliendo anche quest'ultima concretezza all'universale, spazza via ogni legame predeterminato tra le cose singole, che non trovano più alcuna necessità che le vincoli nella gerarchia aristotelica dei generi e delle specie né in alcun'altra gerarchia; ogni connessione tra i nomi delle cose risulta così puramente arbitraria, e ciò spiega la famosa frase del *De Corpore*, in cui si compendia la concezione hobbesiana del convenzionalismo dei primi principî della scienza: « ... le verità assolutamente prime sono sorte dall'arbitrio di coloro che per primi imposero nomi alle cose, o che accettarono nomi imposti da altri. Infatti, è per esempio vero che l'uomo è un animale, proprio perché si vollero imporre alla medesima cosa quei due nomi » (*O.L.*, I, p. 32).

[2] Quando si pronunciano nomi universali — si sottolinea in *De Corpore*, I, 2, 9 (*O.L.*, I, p. 18), « i concetti che ad essi fanno riscontro nella mente sono immagini e fantasmi di animali e altre cose singolari ».

nome singolare è limitato o ristretto ad una delle tante cose che significa; come quando diciamo, quest'uomo, indicandolo, o dandogli il suo nome proprio, o in molti altri modi consimili.

7. Gli appellativi che sono universali, e comuni a più cose, non sono sempre dati a tutti i particolari (come dovrebbero) secondo concetti e considerazioni simili in tutti; e questa è la ragione per cui molti di essi non hanno un significato costante, ma recano nelle nostre menti pensieri diversi da quelli per i quali erano stati istituiti. E questi sono chiamati e q u i v o c i . Come per esempio, la parola fede alcune volte significa lo stesso che credenza; alcune volte significa in particolare quella credenza che rende Cristiani; e alcune volte significa il mantenimento di una promessa. Anche tutte le metafore sono (per definizione) equivoche. Ed è raro che vi sia una parola che non sia resa equivoca da differenti contesti di discorso, o per diversità di pronuncia e di gesti.

8. Questa equivocità dei nomi rende difficile recuperare quei concetti per i quali il nome fu istituito; e questo non solo nel linguaggio degli altri, in cui dobbiamo considerare lo scopo, l'occasione ed il contesto del discorso altrettanto bene che le parole stesse; ma anche nel nostro proprio discorso, che essendo derivato dal costume e dall'uso comune del linguaggio, non rappresenta neppure a noi stessi i nostri propri concetti. È quindi una grande abilità in un uomo, al di là delle parole, del contesto e di altre circostanze della lingua, liberarsi dall'equivocità, e scoprire il vero significato di ciò che si dice: e questo è ciò che chiamiamo i n t e l l i g e n z a .

9. Di due appellativi, con l'aiuto di questo piccolo verbo « È », o qualcosa d'equivalente, noi facciamo un' a f f e r m a z i o n e o n e g a z i o n e , l'una o l'altra cosa delle quali nelle Scuole si chiama anche proposizione e consiste in due appellativi congiunti insieme dal detto verbo « è »: così per esempio, questa è una proposizione: l'uomo è una creatura vivente; o questa: l'uomo non è giusto; la prima delle quali è chiamata affermazione, perché l'appella-

tivo creatura vivente è positivo; l'altra, negazione, perché non giusto è privativo.

10. In ogni proposizione, sia essa affermativa o negativa, il secondo appellativo, o comprende il primo, come nella proposizione: la carità è una virtù, il nome virtù comprende il nome carità (e molte altre virtù ancora), e allora la proposizione è detta essere v e r a o v e r i t à: infatti, verità e proposizione vera è tutt'uno[1]. Oppure il secondo appellativo non comprende il primo; come nella proposizione, ogni uomo è giusto, il nome « giusto » non comprende ogni uomo; infatti, « ingiusto » è il nome della di gran lunga maggior parte degli uomini. E allora la proposizione è detta essere f a l s a o falsità: falsità e proposizione falsa essendo la medesima cosa.

11. Mi astengo dallo scrivere in qual modo di due proposizioni, o ambedue affermative, o una affermativa e l'altra negativa, si faccia un s i l l o g i s m o. Tutto ciò che è stato detto di nomi o proposizioni, per quanto necessario, non è che un discorso arido: e questo non è luogo per l'intera arte della logica, che se mi ci impegno ulteriormente, devo poi proseguire[2]: d'altronde, non è necessario;

---

[1] Si ha qui un primo accenno del rilievo puramente formale che acquista la verità nella filosofia hobbesiana; una volta che si siano stabilite — arbitrariamente, mediante l'imposizione originaria dei nomi e la loro somma nei nomi più universali — le gerarchie nominali sulle quali si fonda la struttura della scienza, la connessione di due nomi in una proposizione dà una verità, se rispetta l'ordine originario di tali gerarchie: in caso contrario, la proposizione è falsa. La scienza hobbesiana si profila quindi come un'unica tautologia, in cui tutte le proposizioni debbono rispettare le connessioni originariamente « pattuite » tra gli uomini all'atto dell'imposizione dei nomi, cioè le definizioni prime, secondo il modello geometrico euclideo. Anche in *De Corpore*, I, 3, 7, si ribadiscono sostanzialmente i medesimi concetti: « La proposizione v e r a è quella il cui p r e d i c a t o contiene in sé il s o g g e t t o; ovvero il cui p r e d i c a t o è nome di ogni cosa, di cui il s o g g e t t o è nome; come *homo est animal* è una proposizione vera, in quanto tutto ciò che si chiama *Homo*, si chiama anche *Animal* ». (*O.L.*, I, p. 31).

[2] La *Logica* non era presente nella primissima redazione del *De Corpore*, compendiata da Herbert di Cherbury e pubblicata da

infatti, ci sono ben pochi uomini che non hanno tanta logica naturale, da non discernere, abbastanza bene grazie ad essa, se alcuna considerazione che io trarrò di qui in poi, in questo discorso, sia dedotta bene o male; in questa sede dico soltanto che il fare sillogismi è ciò che chiamiamo r a z i o c i n i o o ragionare.

12. Ora, quando uno ragiona partendo da principî trovati indubitabili dall'esperienza, se vengono evitati tutti gli inganni del senso e le equivocità delle parole, la conclusione che egli trae è detta essere in accordo con la detta ragione; ma quando dalla sua conclusione uno può, mediante un buon raziocinio [1], dedurre che ciò contraddice una qualunque verità evidente, allora si dice che egli ha concluso contro ragione: e una tale conclusione è chiamata assurdità.

13. Se da un lato l'invenzione dei nomi è stata necessaria per trarre gli uomini dall'ignoranza, col richiamare alla loro memoria la necessaria coerenza di un concetto con un altro, d'altro canto ciò ha anche precipitato gli uomini nell'errore: tanto che, mentre grazie alle parole e al raziocinio essi superano i bruti nella conoscenza; a causa degli inconvenienti che accompagnano i medesimi, gli uo-

M. M. Rossi, ma Hobbes pensava ad una logica fin da prima del 1637, dato che risale all'11 settembre di quell'anno una lettera di sir Kenelm Digby a Hobbes, in cui l'aristocratico inglese gli ricorda una sua promessa, « che non appena avesse condotto a termine qualche parte della sua logica, gliela avrebbe mostrata » (cfr. E. W. Bligh, *Sir Kenelm Digby and His Venetia*, London 1932, p. 236). Il primo documento che manifesti l'esistenza di una trattazione logica hobbesiana è un gruppo di note redatte da Charles Cavendish sulla scorta di qualche abbozzo del *De Corpore* mostratogli da Hobbes, e datate 29 aprile 1645 (ms. Harleian 6083 della Biblioteca del British Museum di Londra, ff. 196r-197v). Dal canto suo, il *Leviathan* non contiene una trattazione dell'argomento più ampia di quella che già si trova in *Elements*; alla logica è invece dedicata, come è noto, la prima parte del *De Corpore* (« Computatio sive logica », *O.L.*, I, pp. 1-80).

[1] Si traduce con questo termine l'inglese *ratiocination*, dato che il termine « ragionamento » è stato usato per esprimere il più generico *discursion*.

mini superano i bruti anche negli errori. Infatti, vero e falso sono cose che non riguardano le bestie, poiché hanno rapporto con le proposizioni ed il linguaggio[1]; né le bestie hanno il raziocinio, con cui moltiplicare una falsità con l'altra; come l'hanno invece gli uomini.

14. È nella natura di pressoché ogni cosa corporea, che sia spesso mossa in una sola e medesima maniera, di ricevere continuamente una sempre crescente facilità ed attitudine al medesimo moto; cosicché col tempo il moto stesso diventa così abituale, che, per generarlo, non occorre null'altro che darvi inizio. Le passioni dell'uomo, così come sono la causa prima di tutti i nostri moti volontari, sono anche la causa prima del discorso, che è il moto della sua lingua. E gli uomini, desiderando palesare agli altri la conoscenza, le opinioni, i concetti e le passioni che essi racchiudono in se stessi, ed avendo a quel fine inventato il linguaggio, hanno trasferito in questo modo tutto quel ragionamento della mente menzionato nel precedente capitolo, mediante il movimento delle loro lingue, in un discorso di parole; e la *ratio*, ora, non è che *oratio*, in gran parte, in cui l'abitudine ha tanto potere, che la mente suggerisce solo la prima parola, il resto segue per abitudine, senza esser seguito dalla mente. Com'è con i mendicanti, quando essi dicono il loro *paternoster*, mettendo insieme quelle parole, e in quella maniera, quale nella loro educazione hanno imparato dalle loro nutrici, dai loro compagni, o dai loro maestri, ma senza avere nelle loro menti delle immagini o concetti corrispondenti alle parole che dicono. E così come loro stessi hanno imparato, così insegnano ai figli. Ora, se consideriamo la potenza degli inganni del senso menzionati

---

[1] Nel *De Corpore* tale asserzione viene chiarita da un esempio: « Si comprende da ciò non esservi luogo per verità e falsità, se non in quegli esseri animati che usano del linguaggio. Infatti, anche se animali privi di linguaggio vedendo in uno specchio il simulacro di un uomo possono esserne colpiti come se avessero visto l'uomo stesso, e per questo lo temono, o gli fanno festa, tuttavia non apprendono la cosa come vera o falsa, ma solo come simile, e in ciò non sbagliano » (*O.L.*, I, p. 32).

al capitolo II sezione 10, e anche con quanta incostanza i nomi sono stati applicati, e quanto siano soggetti all'equivocazione, e come vengano resi diversi dalla passione (raramente due uomini sono d'accordo su ciò che dev'essere chiamato bene, o male; liberalità o prodigalità; valore o temerarietà), e come gli uomini siano soggetti al paralogismo, cioè alla fallacia nel ragionare, io posso concludere, per così dire, che è impossibile rettificare tanti errori di ogni singolo uomo, quanti devono necessariamente procedere da quelle cause, senza ricominciare da capo dai principî veramente primi di ogni nostra conoscenza, il senso [1]; e senza leggere, invece dei libri, metodicamente i propri concetti: e in questo senso io considero *nosce teipsum* un precetto degno della reputazione che si è acquistato.

[1] « Pertanto i principî assolutamente primi della scienza sono i fantasmi del senso e dell'immaginazione, e noi conosciamo per natura che ci sono; ma per sapere perché ci siano, cioè da quali cause siano prodotti, occorre il raziocinio, che consiste... nella composizione e divisione, o risoluzione » (*De Corpore*, I, 6, 1, in *O.L.*, I, p. 59).

CAPITOLO VI

1. Dei due tipi di conoscenza. - 2. La Verità e l'evidenza sono necessarie alla conoscenza. - 3. Definizione di evidenza. - 4. Definizione di scienza. - 5. Definizione di supposizione. - 6. Definizione di opinione. - 7. Definizione di credenza. - 8. Definizione di coscienza. - 9. La credenza, in alcuni casi, non è meno libera dal dubbio della conoscenza.

1. C'è in qualche luogo la storia di uno che pretendeva di essere stato miracolosamente guarito della cecità in cui era nato, da Sant'Albano o un altro santo, nella città di Saint Albans; e che il Duca di Gloucester, trovandosi presente, per essere rassicurato circa la verità del miracolo, chiese all'uomo « Che colore è questo? » e quello, rispondendo « è verde », si scoprì, e fu punito come impostore; infatti, benché mediante la vista appena acquistata egli potesse distinguere tra il verde e il rosso, e tutti gli altri colori, altrettanto bene di chi lo interrogava, pure egli non poteva essere in grado di conoscere a prima vista quale di essi era chiamato verde, o rosso, o con altro nome. Con ciò possiamo comprendere, che esistono due specie di conoscenza, delle quali una non è altro che senso, o conoscenza originaria (come ho detto all'inizio del secondo capitolo), e ricordo della medesima; l'altra è chiamata scienza o conoscenza della verità delle proposizioni e del modo in cui le cose sono chiamate, ed è derivata dall'intelletto. Ambedue le specie non sono che esperienza; la prima è l'esperienza

degli effetti operati su di noi dalle cose esterne; e la seconda è l'esperienza che gli uomini hanno del corretto uso dei nomi nel linguaggio. E poiché (come ho detto) ogni esperienza non è che ricordo, ogni conoscenza è ricordo: e della prima, la registrazione che teniamo nei libri è chiamata storia; ma le registrazioni della seconda sono ciò che chiamiamo le scienze.

2. Due sono le cose necessariamente implicite nella parola conoscenza; una è la verità, l'altra l'evidenza; infatti, ciò che non è vero, non può mai essere conosciuto. Infatti, per quanto un uomo dica di conoscere benissimo una cosa, se la medesima poi apparirà essere falsa, egli è indotto ad ammettere che non si trattava di conoscenza, ma di opinione. Allo stesso modo, se la verità non è evidente, per quanto un uomo la sostenga, la sua conoscenza di essa non è maggiore di quella di coloro che sostengono il contrario. Infatti, se la verità fosse bastevole a renderla conoscenza, tutte le verità sarebbero conosciute, ma non è così.

3. Che cosa sia la verità, è stato definito nel precedente capitolo; che cosa sia l'evidenza, lo espongo ora. Ed è la concomitanza di un concetto umano con le parole che significano tale concetto, all'atto del raziocinio. Infatti, quando un uomo ragiona solo con le sue labbra, alle quali la mente suggerisce solo l'inizio, e non segue le parole della propria bocca con i concetti della propria mente, a causa di un'abitudine a parlare così; per quanto egli inizi il suo raziocinio con proposizioni vere, e proceda con perfetti sillogismi e perciò tragga sempre conclusioni vere, pure le sue conclusioni non sono evidenti per lui, perché manca la concomitanza del concetto con le sue parole [1]. Infatti, se le parole sole fossero sufficienti, si potrebbe insegnare ad un

[1] Questo spiega la diffidenza espressa da Hobbes in *De Corpore*, III, 20, per l'uso dei simboli nel calcolo, cioè per quella « cogitatio caeca » cui Leibniz darà invece il massimo risalto: « Infatti, benché il discorso tra proposizioni molto lontane sia facilitato dai simboli, non saprei dire con certezza se questo discorso si debba stimare molto utile, poiché si svolge senza le idee delle cose stesse » (*O.L.*, I, p. 258).

pappagallo a conoscere una verità tanto bene quanto a dirla. L'evidenza è per la verità ciò che per la pianta è il succo, che finché circola nel corpo e nei rami, li mantiene in vita; ove li abbandoni, essi muoiono. Infatti, questa evidenza, che è significante insieme con le nostre parole, è la vita della verità; senza di essa, la verità non ha valore.

4. La conoscenza, quindi, che chiamiamo scienza, io la definisco essere evidenza di verità, derivante da alcuni indizi o principî del senso. Infatti, la verità di una proposizione non è mai evidente, fino a che noi non concepiamo il significato delle parole o termini in cui essa proposizione consiste, termini che sono sempre concetti della mente; né possiamo ricordare quei concetti, senza la cosa che li ha prodotti attraverso i nostri sensi. Il primo principio della conoscenza è quindi che noi abbiamo tali e tali concetti; il secondo, che abbiamo nominato così e così le cose delle quali essi sono i concetti; il terzo è che abbiamo congiunto quei nomi in modo tale, da formare proposizioni vere; il quarto ed ultimo è, che abbiamo congiunto tali proposizioni in modo che esse siano concludenti. E attraverso questi quattro gradi la conclusione è nota ed evidente, e si dice che la verità della conclusione è conosciuta. E di quei due tipi di conoscenza, di cui il primo è esperienza di fatto e il secondo evidenza di verità, come il primo, se è elevato, è chiamato prudenza, così il secondo, se è ad alto grado, è stato chiamato solitamente, sia dagli scrittori antichi che dai moderni, sapienza o scienza: e di quest'ultima, solo l'uomo è capace; dell'altra, partecipano anche gli animali.

5. Si dice che una proposizione è supposta, quando, non essendo evidente, è tuttavia ammessa per il momento, al fine di poter concludere qualcosa, congiungendola ad altre proposizioni, e così procedere di conclusione in conclusione, per provare se la medesima ci condurrà a qualche conclusione assurda o impossibile; e se lo fa, allora noi sappiamo che tale proposizione era falsa.

6. Ma se passando attraverso numerose conclusioni noi non giungiamo a nulla che sia assurdo, allora consideriamo

la supposizione[1] probabile; allo stesso modo consideriamo probabile qualsiasi proposizione noi ammettiamo per verità a causa di un errore di ragionamento, o per fiducia in altri uomini. E tutte quelle proposizioni che sono ammesse per fiducia o per errore, non si dice che le sappiamo, ma che le consideriamo vere: e il loro accoglimento è detto opinione.

7. E in particolare, quando l'opinione è ammessa in seguito a fiducia in altri uomini, si dice che la si crede; e l'accoglimento di essa opinione è detto credenza, e talvolta fede.

8. Solitamente, usiamo il termine coscienza sia per la scienza che per l'opinione: infatti gli uomini dicono che questa e quella cosa è vera, in o sulla loro coscienza; mentre non lo dicono mai quando la considerano incerta; e quindi essi sanno, o pensano di sapere che essa è vera. Ma quando gli uomini dicono cose in coscienza, non si presume per questo con certezza che conoscano la verità di ciò che dicono. Resta allora, che quella parola è usata da coloro che hanno un'opinione, non solo circa la verità della cosa, ma anche circa la certezza della loro conoscenza di essa. Cosicché coscienza, secondo il modo in cui abitualmente

---

[1] Il concetto di supposizione svolge nella filosofia di Hobbes un ruolo fondamentale: i fondamenti metafisici del sistema hobbesiano, e cioè il corpo e il moto, sono infatti « supposti » esistere fuori di noi, per spiegare la produzione delle immagini che popolano la nostra mente; osserva infatti Hobbes nell'inedito *De motu loco et tempore* (ms. Fonds Latin 6566 A della Bibl. Nat. di Parigi): « Poiché l'immaginazione nasce dall'azione di qualche agente, che supponiamo esistere, o essere esistito fuori della mente di colui che immagina — e questa cosa da noi supposta siamo soliti chiamarla corpo, o materia — ne consegue che i corpi debbano esistere, anche se non vi fosse assolutamente alcuna immaginazione » (f. 15). Cfr. anche *De Corpore*, II, 8, 1: « Questo è ciò che si suole chiamare, a causa dell'estensione, corpo... e poiché infine sembra sottostare ed essere sottoposto allo spazio immaginario, sì che si comprende che lì vi sia qualcosa non mediante i sensi, ma solo con la ragione, [lo si dice] supposto e soggetto». (*O.L.*, p. 91). Sulla questione si può vedere A. PACCHI, *Convenzione e ipotesi*, cit., spec. pp. 70-100.

gli uomini usano la parola, significa un'opinione, non tanto circa la verità della proposizione, quanto della loro conoscenza di essa, alla qual cosa la verità della proposizione è conseguente. Io definisco quindi coscienza l'opinione dell'evidenza.

9. La credenza, che consiste nell'ammettere delle proposizioni per fede, in molti casi non è meno aliena dal dubbio della conoscenza perfetta e manifesta. Infatti, come non v'è nulla di cui non vi sia una causa, così, quando v'è un dubbio, bisogna che venga concepita qualche causa di esso. Ora, vi sono molte cose che riceviamo dalla voce altrui, e di cui è impossibile immaginare una ragione di dubbio; infatti, cosa si può opporre contro il consenso di tutti gli uomini, a proposito di cose che essi possono conoscere e non hanno motivo di riportare in modo differente da come sono (così come è gran parte delle nostre storie) a meno che uno dica che tutto il mondo ha cospirato per ingannarlo? E tanto basti del senso, dell'immaginazione, del ragionamento, del raziocinio e della conoscenza, che sono gli atti del nostro potere conoscitivo, o concettivo. Quel potere della mente che chiamiamo motivo, differisce dal potere motivo del corpo; infatti, il potere motivo del corpo è quello mediante il quale il corpo stesso ne muove altri, e che noi chiamiamo forza: ma il potere motivo della mente, è quello grazie al quale la mente dà movimento animale al corpo in cui essa esiste; i suoi atti sono le nostre affezioni e passioni, di cui io ora mi accingo a parlare.

CAPITOLO VII

1. Del piacere, del dolore, dell'amore, dell'odio. - 2. Appetito, avversione, timore. - 3-4. Bene, male, pulcritudine, turpitudine. - 5. Fine, godimento. - 6. Utile, uso, inutile. - 7. Felicità. - 8. Bene e male mescolati. - 9. Piacere e dolore sensuali; gioia e afflizione.

1. Nell'ottava sezione del secondo capitolo si mostra come i concetti o apparimenti non siano nulla di reale, se non moto in qualche sostanza interna del capo; e poiché tale moto non si ferma lì, ma prosegue fino al cuore, necessariamente esso deve, o assecondarvi o contrastarvi quel movimento che si chiama vitale; quando lo asseconda è detto p i a c e r e, contentezza o diletto, che non è nulla di reale se non moto intorno al cuore, così come il concetto non è altro che moto all'interno del capo; e gli oggetti che lo causano sono chiamati piacevoli o dilettevoli, o con qualche nome equivalente; i latini avevano il termine *jucunda, a juvando*, dal verbo aiutare; e il medesimo piacere, riferito all'oggetto, si chiama a m o r e: ma quando tale moto indebolisce o contrasta il moto vitale, allora si chiama d o l o r e; e in relazione a ciò che lo causa, o d i o, che i latini esprimono, talvolta con *odium*, talvolta con *taedium* [1].

[1] La riduzione meccanicistica del piacere e del dolore si annuncia già nello *Short Tract*, che come si è detto risale a una decina d'anni

2. Questo movimento, in cui consiste il piacere o il dolore, è anche una sollecitazione o provocazione, o ad avvicinarsi alla cosa che piace, o a ritrarsi dalla cosa che dispiace. E questa sollecitazione è il conato o inizio interno del moto animale, che quando l'oggetto piace, si chiama appetito; quando dispiace, si chiama avversione, se riferito ad una ripugnanza presente; ma riferito ad una ripugnanza attesa, si dice timore. Cosicché piacere, amore e appetito, che si chiama anche desiderio, sono diversi nomi per diverse considerazioni della medesima cosa.

3. Ogni uomo, dal canto suo, chiama ciò che gli piace ed è per lui dilettevole, bene; e male ciò che gli dispiace; cosicché, dato che ognuno differisce da un altro nella costituzione fisica, così ci si differenzia l'uno dall'altro anche riguardo alla comune distinzione di bene e male [1]. Né esiste una cosa come l'ἀγαθὸν ἁπλῶς,[2] vale a dire il bene

---

prima di *Elements*; vi si trova infatti l'asserzione, secondo cui « Il bene è per ogni cosa quel che ha il potere attivo di attrarla localmente » (ed. Tönnies cit., p. 208), mentre « l'atto dell'appetito è un moto degli spiriti animali verso l'oggetto che li muove » (*ibid.*, p. 209). È vero che si parla di appetito, non di piacere, ma è chiarito proprio negli *Elements* che i due termini si identificano; piuttosto c'è da osservare che mentre negli *Elements* si parte dalla considerazione del piacere e del dolore, per poi concludere alla loro identificazione con appetito e avversione, nel *Leviathan* il termine considerato per primo è appunto l'appetito, mentre il piacere viene definito la « manifestazione » di esso: « Questo movimento, che si chiama appetito, e quanto alla sua manifestazione diletto e piacere... » (*Leviathan*, I, 6, in *E. W.*, III, p. 42). Quest'ultima posizione ci appare più rigorosamente ispirata ad un meccanismo integrale.

[1] « ... quel che è desiderabile o buono per uno, può non esserlo per un altro, e così quel che attrae uno, può non attrarre un altro... » (*Short Tract*, ed. cit., p. 209). Come si vede, la relatività del bene e del male costituisce fin dagli inizi uno dei caposaldi della speculazione filosofica hobbesiana.

[2] Si tratta del « bene assoluto » di cui parla Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (1152 b 27). Nello *Short Tract*, Hobbes si era bensì richiamato ad Aristotele, ma solo perché il filosofo greco aveva

assoluto. Infatti, anche la bontà che attribuiamo a Dio onnipotente, è la sua bontà per noi. E come chiamiamo bene o male le cose che ci piacciono o ci dispiacciono, così chiamiamo bontà o cattiveria le qualità o poteri mediante i quali tali cose lo sono. E i segni di tale bontà sono chiamati dai Latini con una sola parola, *pulchritudo*, e i segni di cattiveria, *turpitudo*; ma noi non abbiamo parole corrispondenti con precisione a questi termini.

4. Così come tutti i concetti che noi abbiamo immediatamente dal senso sono piacere, o dolore, o appetito, o timore, così anche lo sono le immaginazioni susseguenti al senso. Ma poiché sono immaginazioni più deboli, sono anche piaceri più deboli, o più deboli dolori.

5. Come l'appetito è l'inizio del moto animale verso qualcosa che ci piaccia, così il suo raggiungimento è il f i n e di quel moto, e noi lo chiamiamo anche scopo e mira, e causa finale del moto stesso; e quando noi raggiungiamo questo fine, il piacere che ne traiamo si chiama g o d i m e n t o: cosicché *bonum* e *finis* sono nomi differenti, ma per differenti considerazioni della medesima cosa.

6. E tra i fini, alcuni sono detti *propinqui*, cioè, a portata di mano; altri *remoti*, più lontani. Ma quando i fini più vicini da raggiungere sono rapportati a quelli più lontani, non vengono più chiamati fini, ma mezzi, e vie per arrivare a quelli. Ma quanto al fine ultimo, in cui gli antichi filosofi hanno posto la felicità, discutendo molto intorno alla via che vi conduce, non v'è una tal cosa a questo mondo, né una via per essa, più che per Utopia: infatti, finché viviamo, abbiamo dei desideri, e un desiderio presuppone un fine più lontano. Le cose che ci piacciono, così come la via o i mezzi per un fine più lontano, li chiamiamo

sottolineato il carattere « attrattivo » del bene: « Questa definizione si accorda bene con Aristotele, che definisce il Bene come ciò a cui tutte le cose sono mosse; il che è stato preso in senso metaforico, ma è vero in senso proprio; anziché esser noi ad attrarre l'oggetto, è piuttosto l'oggetto che ci trae a sé mediante moto locale » (*Short Tract*, ed. cit., p. 209).

u t i l i; e il loro godimento, u s o; e le cose che non giovano, i n u t i l i.

7. Poiché ogni piacere è un appetito, e l'appetito presuppone un fine più lontano, non vi può essere contentezza se non nel continuarlo a desiderare: e quindi non dobbiamo meravigliarci, quando vediamo che quanto più gli uomini ottengono ricchezze, onori o altro potere, tanto più il loro appetito continuamente cresce; e quando essi sono giunti all'estremo grado di un tipo di potere, ne perseguono qualche altro, persistendo in un tipo, fino a che pensino di essere inferiori a qualcun'altro. Ecco perché tra coloro che hanno conseguito il più alto grado degli onori e delle ricchezze, alcuni hanno ostentato maestria in qualche arte; come Nerone nella musica e nella poesia, Commodo nell'arte gladiatoria. E coloro che non ostentano qualcosa di questo genere, devono trovare distrazione e ricreazione dai loro pensieri nella competizione, o del gioco, o degli affari. E gli uomini giustamente si dolgono come di una grande afflizione, del fatto di non saper cosa fare. La f e l i c i t à, quindi (con cui intendiamo un piacere continuo) consiste, non nell'aver prosperato, ma nel prosperare.

8. Vi sono poche cose a questo mondo, che non abbiano una mescolanza sia di bene che di male, ovvero essi sono legati insieme così necessariamente in una catena, che uno non può essere preso senza l'altro; per esempio, i piaceri del peccato e l'amarezza della punizione sono inseparabili; come lo sono anche fatica e onore, nella maggior parte dei casi. Ora, quando nell'intera catena la maggior parte è bene, il complesso è chiamato bene; e quando il male è preponderante, il complesso è chiamato male.

9. Vi sono due tipi di piacere, uno dei quali sembra interessare l'organo corporeo del senso, ed io lo chiamo s e n s u a l e; il maggiore piacere di questo tipo è quello dal quale siamo stimolati a dar continuità alla nostra specie; e lo segue immediatamente quello dal quale l'uomo è stimolato al nutrimento, per la conservazione della sua persona individuale. L'altro tipo di piacere non è peculiare ad una determinata parte del corpo, e si chiama pia-

cere della mente, ed è ciò che chiamiamo g i o i a. Al modo stesso avviene dei dolori: alcuni riguardano il corpo, e quindi si chiamano dolori del corpo, e alcuni no, e si chiamano a f f l i z i o n i.

CAPITOLO VIII

1, 2. In che consistono i piaceri del senso. - 3, 4. Dell'immaginazione, o concetto di potere. - 5. Onore, onorevole, valore. - 6. Segni di onore. - 7. Rispetto.

1. Dopo aver presupposto, nella prima sezione del precedente capitolo, che quel moto e agitazione del cervello che chiamiamo concetto si estende fino al cuore, e vi viene chiamato passione, io mi sono indotto per questo a trovare e rendere chiaro il più possibile da quale concetto derivi ognuna delle passioni che comunemente avvertiamo. Infatti, le cose che piacciono e dispiacciono sono innumerevoli, e operano in innumerevoli modi; ma gli uomini hanno avvertito le passioni che ne derivano in numero molto ridotto, e ve ne sono anche molte senza nome.

2. E per prima cosa, dobbiamo considerare che vi sono tre specie di concetti, dei quali uno è il concetto di ciò che è presente, che è il senso, un altro, di ciò che è passato, ed è il ricordo; e il terzo, di ciò che è futuro, e lo chiamiamo attesa [1]: tutti questi sono stati chiaramente esposti nel secondo e nel terzo capitolo. Ed ognuno di questi concetti costituisce un piacere attuale. E prima di tutto, per i piaceri del corpo che riguardano il senso del tatto

[1] L'impianto aristotelico di questa tripartizione appare evidente da un confronto con *Rhet.*, I, 11, 1370 a 27-35. Cfr. C. A. Viano, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, in « Riv. crit. di st. d. filos. », XVII (1962), p. 373.

e del gusto, per quel tanto che essi sono organici, il loro concetto è senso; così anche il piacere derivante da ogni liberazione naturale; tutte passioni che io ho prima chiamate piaceri sensuali, e i loro contrari, dolori sensuali; ad essi si possono anche aggiungere i piaceri e dispiaceri derivanti dagli odori, se alcuno di essi si potrà trovare che sia organico, mentre in gran parte non lo sono, come appare chiaro per l'esperienza che ognuno ha, secondo la quale i medesimi odori, quando sembrano venire da altri, dispiacciono, pur se in realtà provengono da noi; ma quando pensiamo che vengano da noi, allora non dispiacciono, pur se in realtà provengono da altri: il dispiacere quindi, in questi casi è un concetto di un male che può provenirne, come da cosa malsana; ed è quindi un concetto di un male a venire, e non attuale. Riguardo al piacere dell'udito, la questione è diversa, e l'organo stesso non ne è implicato. I suoni semplici piacciono per la loro continuità ed eguaglianza, come il suono di una campana o di un liuto: in quanto tale suono appare come un'eguaglianza continuata mediante la percussione dell'oggetto sull'orecchio, è un piacere; il contrario è detto asprezza: come lo è la dissonanza, e alcuni altri suoni, che non sempre hanno a che fare col corpo, ma solo talvolta, e in questo caso con un tipo di orrore che prende ai denti. L'armonia, ovvero molti suoni accordati insieme, piace per la medesima ragione per cui piace l'unisono, che è il suono di corde eguali, egualmente sollecitate. I suoni che differiscono di qualche altezza, piacciono per l'alternanza dell'eguaglianza e della disuglianza, vale a dire, la nota più alta colpisce due volte per ogni suono dell'altra, per cui esse colpiscono insieme ogni due volte; come è ben provato da Galileo, nel primo dialogo riguardante i moti locali [1], dove egli dimostra anche

---

[1] Si fa qui allusione ai *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, che il Galilei aveva fatto pubblicare a Leida nel 1638, e che occupano gran parte del volume VIII dell'edizione nazionale delle opere galileiane a cura del Favaro (Firenze

che due suoni differenti di una quinta dilettano l'orecchio mediante un'eguaglianza di percussione dopo due ineguaglianze; infatti, la nota più alta colpisce l'orecchio tre volte, mentre l'altra lo colpisce solo due volte [1]. Allo stesso modo egli mostra in che cosa consista il piacere dell'accordo, e il dispiacere della dissonanza, in altre differenze di note [2]. Vi è pure un altro piacere o dispiacere riguardante i suoni, e consiste nel susseguirsi di una nota ad un'altra, diversa sia per tono che per tempo: di questo susseguirsi di note, ciò che piace si chiama aria. Ma per qual ragione la successione secondo una certa tonalità e misura sia più aria di un'altra, confesso che non lo so; ma suppongo che la ragione sia, che alcune di esse possono imitare e far rivivere qualche passione che altrimenti non avvertiamo, mentre le altre no; infatti, nessun'aria piace, se non per una volta, né di più piace l'imitazione. Anche i piaceri della vista consistono in una certa uguaglianza di colori: infatti la luce, il più splendido dei colori, è data da un'azione sempre uguale dell'oggetto; mentre il colore è luce (perturbata, vale a dire) ineguale, come è stato detto al cap. II, sez. 8. E quindi, quanto maggior eguaglianza esiste nei colori, tanto più splendenti essi sono. E come l'armonia che consta di

---

1898, pp. 49-445). Se ne può ora consultare l'ottima edizione commentata a cura di L. Geymonat e A. Carugo, Torino, Boringhieri, 1958. La citazione hobbesiana è importante, perché ci consente di stabilire con sicurezza che il pensatore inglese aveva letto i *Discorsi* del Galilei non appena pubblicati.

Le discussioni relative all'altezza dei suoni si trovano nella prima giornata, e precisamente alle pp. 142-149 dell'ediz. Favaro. L'accenno all'ottava, si trova a pag. 147: « [Salviati] ... sarà dunque la prima e più grata consonanza l'ottava, essendo che per ogni percossa che dia la corda grave sul timpano, l'acuta ne dà due, tal che amendue vanno a ferire unitamente in una sì, e nell'altra no, delle vibrazioni della corda acuta, sì che di tutto il numero delle percosse la metà s'accordano a battere unitamente ».

[1] « [Salv.] La quinta diletta ancora, atteso che per ogni due pulsazioni della corda grave l'acuta ne dà tre... » (*Discorsi*, ed. cit., p. 147).

[2] pp. 146-147 dell'ed. cit.

diversi suoni è un piacere per l'orecchio, così forse, qualche mescolanza di diversi colori può essere armonia per gli occhi, più di un'altra mescolanza. Vi è pure un altro piacere relativo all'udito, ma riguarda solo coloro che hanno maestria nella musica, ed è di natura diversa, non (come quelli) un concetto del presente, ma compiacimento per la propria maestria; di questa natura sono le passioni di cui parlerò fra poco.

3. Un concetto del futuro è solo una supposizione circa il medesimo derivante dal ricordo di ciò che è passato; e noi, in tanto concepiamo che qualcosa avverrà di qui in avanti, in quanto sappiamo che c'è qualcosa al presente che ha il potere di produrla. E che qualche cosa abbia al presente il potere di produrre in avvenire un'altra cosa, non possiamo concepirlo, se non grazie al ricordo che esso abbia prodotto la stessa cosa già altra volta. Perciò ogni concetto del futuro è un concetto di un potere in grado di produrre qualcosa; chiunque quindi si aspetta un piacere futuro, deve concepire insieme qualche potere che egli abbia in se stesso, grazie al quale quel piacere possa essere conseguito. E poiché le passioni di cui debbo parlare prossimamente consistono in un concetto del futuro, vale a dire in un concetto del potere passato e dell'atto futuro, prima di andare avanti debbo qui di seguito dire qualcosa intorno a questo potere.

4. Per questo potere, io intendo la stessa cosa che le facoltà del corpo e della mente menzionate nel primo capitolo, vale a dire, per il corpo, la nutritiva, la generativa, la motiva; e per la mente, la conoscenza. E oltre a queste, quegli altri poteri, grazie ai quali esse vengono acquisite (cioè) ricchezze, posti autorevoli, amicizia o favore, e buona fortuna; la quale ultima non è altro che il favore di Dio onnipotente. I contrari di questi poteri sono debolezze, infermità, o difetti rispettivamente dei poteri sopra detti. E poiché il potere di un uomo resiste agli effetti del potere di un altro e li contrasta, il potere assoluto non è altro che l'eccedenza del potere di uno sul potere di un altro.

Infatti, uguali poteri opposti si distruggono reciprocamente; e tale loro opposizione è chiamata conflitto [1].

5. I segni mediante i quali noi conosciamo il nostro potere sono le azioni che da esso procedono; e i segni mediante i quali gli altri lo conoscono, sono quelle azioni, quei gesti, quel contegno e modo di parlare, che comunemente tali poteri producono: ed il riconoscimento del potere si chiama onore [2]; e onorare un uomo (nell'intimo del proprio spirito) significa concepire o riconoscere, che quell'uomo ha una superiorità o eccesso di potere su colui che lotta o si mette a confronto con lui. E onorevoli sono quei segni per cui un uomo riconosce in un altro potere o superiorità sul suo concorrente. Per esem-

---

[1] La trattazione sul potere e la seguente sull'onore si ritrova al cap. 10 del *Leviathan*. La materia è quindi distribuita diversamente che negli *Elements*, in quanto nel *Leviathan* la descrizione delle passioni si trova al cap. 6, e quindi precede le considerazioni sul potere, che in *Elements* costituiscono invece — con notevole vantaggio dal punto di vista della deduzione logica — la premessa necessaria alla descrizione delle passioni. Il decennio che corre tra le due opere costituisce comunque il periodo in cui Hobbes risulta maggiormente interessato all'analisi delle passioni e dei moti dell'animo: va ricordato infatti che risale al '46 — anche se fu poi pubblicato otto anni più tardi — lo scritto *Of Liberty and Necessity*, composto da Hobbes in polemica col vescovo arminiano John Bramhall, che difendeva il libero arbitrio contro la concezione necessitaristica della volontà, già palesata da Hobbes in questi stessi *Elements* (cap. 12).

[2] L'onore è un elemento fondamentale dell'antropologia hobbesiana, che è il risultato di una fusione di motivi aristotelici, tratti dalla *Retorica*, e baconiani, soprattutto il senso della superiorità del bene pubblico su quello privato, come dimostra il Viano, nell'art. cit., valendosi di alcuni brani della dedicatoria alla memoria di William Cavendish, premessa da Hobbes alla sua traduzione di Tucidide (1626). Già in quell'epoca, Hobbes riassumeva nel termine onore un insieme di doti che distinguevano l'ideale del cavaliere nel suo grado più elevato: una cultura fatta di « storia e conoscenza civile », « diretta al pubblico bene », che il Cavendish « trasformava in saggezza e abilità per beneficiare il proprio paese », per cui in lui si dimostrava che « onore e onestà non sono che la stessa cosa in persone di diversi gradi ». Cfr. VIANO, art. cit., pp. 366-368.

pio: la bellezza della persona, consistente in un vivace aspetto dell'espressione, e altri segni di animazione naturale, sono onorevoli, essendo segni indicativi di potere generativo e di molta discendenza; così anche, la generale reputazione presso gli appartenenti all'altro sesso, in quanto segni conseguenti del medesimo. E azioni derivanti da forza fisica e manifesta energia, sono onorevoli, come segni conseguenti del potere motivo, come le vittorie in battaglia o in duello, *et à avoir tué son homme*[1]. Anche l'avventurarsi in grandi fatti eroici e nel pericolo, essendo un segno conseguente dall'opinione della nostra forza: e quell'opinione un segno della forza stessa. E l'insegnare o il persuadere sono onorevoli, perché sono segni di sapienza. E le ricchezze sono onorevoli, come segni del potere che le ha acquisite. E regali, spese, e la magnificenza delle case, il vestire, e simili, sono onorevoli, come segni di ricchezza. E la nobiltà è onorevole di riflesso, come segno del potere degli antenati. E l'autorità, poiché è un segno della forza, saggezza, favore o ricchezza grazie ai quali è stata raggiunta. E la buona fortuna o la prosperità dovuta al caso è onorevole, come segno del favore divino, al quale si deve attribuire tutto ciò che ci arriva per fortuna, non meno di ciò cui perveniamo con l'industriosità. E i contrari, o difetti, di quei segni sono disonorevoli; e a seconda dei segni di onore e disonore, noi stimiamo e diamo la valutazione o valore di un uomo. Infatti, tanto più una cosa ha valore, quanto più un uomo darà per l'uso di tutto ciò che essa può fare.

6. I segni di onore sono quelli mediante i quali noi percepiamo che un uomo riconosce il potere e il valore di un altro. Come questi: lodare; magnificare; benedire, o chiamar felice[2]; pregare o supplicare; ringraziare; offrire

---

[1] Aver ucciso un uomo in duello; in francese nel testo.

[2] Lo STRAUSS, nel suo libro *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago 1961, sottolinea con molta penetrazione i debiti di Hobbes nei confronti della *Retorica* di Aristotele, soprattutto a proposito della descrizione delle passioni che si trova in *Elements*. Ad esempio, proprio riguardo a questo passo, egli sottolinea come l'elencazione

o far presenti; obbedire; ascoltare con attenzione; parlare con considerazione; avvicinarsi in modo dignitoso; tenere la distanza; dare strada, e così via; queste sono le forme d'onore che l'inferiore tributa al superiore.

Ma i segni di onore dal superiore all'inferiore sono i seguenti: lodare o preferire uno ad un suo concorrente; ascoltarlo più volentieri; parlargli con più familiarità; ammetterlo più vicino a sé; servirsene di preferenza; chiedere di preferenza il suo parere; gradire le sue opinioni; e dargli qualche regalo piuttosto che denaro, o, se denaro, tanto che non possa sottintendere una sua necessità di poco: infatti la necessità di poco è povertà maggiore della necessità di molto. E questo è abbastanza, per quanto concerne gli esempi dei segni di onore e di potere.

7. Il rispetto è il concetto che abbiamo di un altro, come di uno che ha il potere di farci, sia bene che male, ma non la volontà di farci male.

8. Nel piacere che gli uomini hanno, o nel dispiacere, derivanti dai segni di onore e disonore loro tributati, consiste la natura delle passioni in particolare, e di esse parleremo nel prossimo capitolo.

---

hobbesiana dei segni di onore coincida con gli aggettivi usati da Aristotele in *Rhet.*, I, 9. Cfr. STRAUSS, op. cit., p. 36. Una trattazione anche più ampia e psicologicamente approfondita sull'onore e il disonore si trova in *Leviathan*, I, 10.

CAPITOLO IX

1. GLORIA, ASPIRAZIONE, FALSA GLORIA, VANA GLORIA. - 2. UMILTÀ E ABIEZIONE. - 3. VERGOGNA. - 4. CORAGGIO. - 5. IRA. - 6. SPIRITO VENDICATIVO. - 7. PENTIMENTO. - 8. SPERANZA, DISPERAZIONE, DIFFIDENZA. - 9. FIDUCIA. - 10. COMPASSIONE E DUREZZA DI CUORE. - 11. INDIGNAZIONE. - 12. EMULAZIONE ED INVIDIA. - 13. RISO. - 14. PIANTO. - 15. CONCUPISCENZA. - 16. AMORE. - 17. CARITÀ. - 18. MERAVIGLIA E CURIOSITÀ. - 19. LA PASSIONE DI COLORO CHE SI AFFOLLANO A VEDERE QUALCUNO IN PERICOLO - 20. DELLA MAGNANIMITÀ E PUSILLANIMITÀ. - 21. RASSEGNA DELLE PASSIONI RAPPRESENTATE IN UNA CORSA.

1. La gloria, o sentimento interno di compiacenza o trionfo della mente, è quella passione che deriva dall'immaginazione o concetto del nostro potere, superiore al potere di colui che contrasta con noi. I suoi segni esteriori, oltre all'espressione del volto, e ad altri movimenti del corpo che non possono essere descritti, sono l'ostentazione nelle parole, e l'insolenza nelle azioni; questa passione è chiamata orgoglio da coloro che ne sono urtati: da coloro invece ai quali è gradita, essa è chiamata un giusto senso del proprio valore. Quest'immaginazione del nostro potere e merito può essere una esperienza sicura e certa delle nostre azioni, e in questo caso quel gloriarsi è giusto e ben fondato, e produce l'idea di accrescerlo mediante altre azioni future; in ciò consiste l'appetito che chiamiamo aspirazione, o progresso da un grado di potere al-

l'altro. La medesima passione può derivare, non da una coscienza delle nostre azioni, ma dalla reputazione e dalla fiducia di altri, per cui uno può avere una buona opinione di sé, e invece ingannarsi; questa è falsa gloria e l'aspirazione ad essa conseguente porta all'insuccesso. Inoltre, il fantasticare (che è anche immaginare) intorno ad azioni da noi mai compiute, come se le avessimo compiute, è anch'esso un gloriarsi; ma poiché non genera né appetito né sforzo per una ulteriore impresa, è semplicemente vano ed inutile; come quando un uomo immagina se stesso nell'atto di compiere azioni di cui ha letto in qualche romanzo, o di somigliare a qualche altro uomo del quale ammira il modo di agire. Ciò è chiamato vana gloria: ed è esemplificato nella favola della mosca che s'era posata sull'asse delle ruote e diceva a se stessa: Quanta polvere sollevo! L'espressione della vanagloria è ciò che chiamiamo desiderio, e che alcuni scolastici, confondendolo con qualche appetito distinto da tutto il resto, hanno chiamato velleità[1], coniando un nuovo vocabolo, mentre creavano una nuova passione che prima non c'era. Segni di vanagloria nell'atteggiamento sono l'imitazione degli altri, il fingere attenzione a cose che non si capiscono, l'affettazione delle mode, il cercar di trarre onore dai propri sogni, e da altre piccole storie su di sé, o dal proprio paese, dal proprio nome, e simili.

2. La passione contraria alla gloria, derivante dalla cognizione della propria debolezza, è chiamata umiltà da coloro dai quali è approvata; dagli altri, avvilimento e meschinità; e tale concetto può essere bene o male fondato. Se bene, produce timore di tentare alcuna cosa avventatamente; se male, può essere chiamato vano timore, come il contrario è vana gloria, e consiste nel timore del

[1] Il termine ricorre effettivamente in S. Tommaso, all'incirca nel significato che gli attribuisce Hobbes: lo incontriamo infatti nella *Summa Theol.* (I, q. 19, a. 6, ad. I) a designare una volontà che non trova la propria attuazione, o viene comunque sospesa, a causa di una considerazione, « unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas ».

potere, senza che ne consegua alcun altro segno di azione, come i bambini temono di camminare al buio, perché si immaginano gli spiriti, e temono tutti gli estranei come nemici. Questa è la passione che doma interamente un uomo, in modo tale che egli né osa parlare in pubblico, né si attende un buon successo da alcuna sua azione.

3. Accade talvolta, che colui che ha una buona opinione di se stesso, e su un buon fondamento, può nondimeno, a causa dell'ardimento che tale passione genera, scoprire in sé qualche difetto o debolezza, il cui ricordo lo deprime, e questa passione è chiamata vergogna; ed essendo da essa raffreddato e frenato nel suo ardimento, egli è più cauto per l'avvenire. Questa passione, così come è segno di debolezza, cioè di disonore, è anche segno di conoscenza, che è onore. Segno di essa è l'arrossire, che accade meno negli uomini consci dei loro difetti, perché essi palesano meno le debolezze di cui hanno coscienza.

4. Il coraggio, in senso lato, è assenza di timore in presenza di qualsiasi male; ma in senso più stretto e più comune è disprezzo delle ferite e della morte, quando esse ostacolano un uomo sulla via del suo scopo.

5. L'ira (o coraggio improvviso) non è altro che appetito o desiderio di sopraffare un'opposizione presente. Essa è stata comunemente definita come un dolore derivante dal pensare che altri ci disprezzi[1]; ma ciò è confutato dalla non rara esperienza che noi abbiamo di essere mossi all'ira da cose inanimate e prive di sensi, e di conseguenza incapaci di disprezzarci.

6. Lo spirito vendicativo è quella passione

---

[1] Anche in questo caso, il riferimento alla *Retorica* aristotelica è ben preciso: lo dimostra lo Strauss, collegando questo passo con uno tratto dal compendio della *Retorica* stessa, che Hobbes stese negli anni della sua formazione, e che si trova pubblicato nelle *English Works*, vol. VI, p. 436 ss.; il passo del compendio, facendo riferimento a *Rhet.*, II, 2, suona infatti in questi termini: « L'ira è desiderio di vendetta, congiunto col dispiacere per il fatto che uno, o qualcuno dei suoi, sia, o sembri essere, disdegnato » (*E. W.*, VI, p. 452). Cfr. STRAUSS, op. cit., p. 37.

che sorge quando noi ci aspettiamo o immaginiamo di indurre colui che ci ha danneggiato a trovare la propria azione dannosa per lui stesso, ed a riconoscerla come tale; e questo è il colmo della vendetta. Infatti, benché non sia difficile, restituendo male per male, rendere il proprio avversario scontento della sua azione, è invece tanto difficile indurlo a riconoscerlo, che molti uomini preferirebbero morire, piuttosto che farlo. La vendetta mira non alla morte, ma alla prigionia e soggezione del nemico; e ciò fu ben espresso nell'esclamazione di Tiberio Cesare, riguardo ad una che per vanificare la sua vendetta s'era ucciso in prigione: Mi è dunque sfuggito? Uccidere è la mira di coloro che odiano, per liberarsi dalla paura; la vendetta mira al trionfo [1], che vien meno al di là della morte.

7. Il pentimento è la passione che deriva dall'opinione o dal sapere che l'azione che si è compiuta è in disaccordo con lo scopo che si voleva raggiungere. Il suo effetto consiste nel non più proseguire per quella strada, ma in considerazione del fine dirigersi verso una migliore. Il primo moto in questa passione è quindi un dolore. Ma l'aspettarsi o concepire il ritorno alla strada giusta, è gioia [2]. Di conseguenza, la passione del pentimento è composta e temperata da ambedue, ma quella che predomina è la gioia, a meno che sia tutto dolore, il che non può essere. Infatti,

---

[1] Il compendio hobbesiano (con riferimento a *Rhet.*, II, 4) si esprime in questi termini: « ... l'ira cerca il dolore, l'odio il male del nemico... l'ira può alla lunga venir saziata; ma l'odio, mai » (*E. W.*, VI, p. 456). Cfr. STRAUSS, op. cit., pp. 37-38.

[2] Il concetto di pentimento viene richiamato da Hobbes anche in *Of Liberty and Necessity*, il breve trattato sul determinismo della volontà umana, scritto nel 1646 in polemica col vescovo Bramhall. Poiché il Bramhall aveva obiettato che se la volontà non fosse libera non avrebbe senso il pentimento, Hobbes risponde che esso « non è altro che un lieto ritorno sulla retta via, dopo l'angoscia di essersi fuorviati; benché la causa che fece andare fuori strada fosse necessaria, pure non c'è ragione perché non ce se ne rattristasse; e ancora, benché la causa per cui si ritornò sulla via fosse necessaria, ne rimangono pur sempre i motivi di gioia. Cosicché, la necessità delle azioni non toglie alcuna di queste parti del pentimento, l'angoscia per l'errore e la gioia per il ritorno » (*E. W.*, IV, p. 257).

quanto più colui che procede verso un fine concepisce un bene, tanto più procede con appetito. E l'appetito è gioia, come è stato detto al cap. VII, sez. 3.

8. La speranza è l'aspettazione di un bene futuro, come il timore è l'attesa di un male: ma quando vi sono delle cause, alcune che ci inducono ad attenderci del bene, ed altre che ci inducono ad aspettarci del male, che operino alternatamente nella nostra mente: se le cause che ci inducono ad aspettarci del bene sono maggiori di quelle che ci inducono ad aspettarci del male, l'intera passione è speranza; se è il contrario, è timore. L'assoluta mancanza di speranza è la disperazione, ed un suo grado è la sfiducia.

9. La fiducia è una passione derivante dal credere in colui dal quale ci aspettiamo o speriamo del bene, in modo così privo di dubbi, da non perseguire altra strada per giungere al bene stesso. La sfiducia, o diffidenza, è il dubbio che induce a tentar di provvedere a se stessi con altri mezzi. E che questo sia il significato delle parole fiducia e sfiducia, è reso manifesto dal fatto, che un uomo mai provvede a se stesso per altra via, se non quando non ha più fiducia che la prima sia buona.

10. La compassione consiste nell'immaginazione o finzione di una futura calamità per noi, derivante dal senso della presente calamità di un altro uomo; quando poi la disgrazia capita a coloro che noi pensiamo non l'abbiano meritata, la compassione è massima, perché allora si palesa una maggiore probabilità che la stessa cosa possa capitare a noi. Infatti, il male che capita ad un uomo innocente, può capitare ad ogni uomo. Ma quando vediamo un uomo soffrire per gravi crimini, nei quali noi non possiamo facilmente pensare di incorrere, la compassione è minore. E quindi gli uomini sono inclini ad aver compassione di coloro che amano: infatti, essi stimano coloro che amano meritevoli di bene, e quindi non meritevoli di disgrazia. Da ciò proviene anche, che gli uomini compiangano i vizi di certe persone che non hanno mai visto prima; e quindi ogni bell'uomo trova compassione tra le donne, quando sale

al patibolo. Il contrario della compassione è la durezza di cuore, che deriva, o dalla lentezza dell'immaginazione, o da una straordinaria opinione circa la propria immunità da una simile calamità, o da odio per tutti, o la maggior parte degli uomini[1].

11. L'indignazione è il dolore che consiste nel concepire il buon successo che arride a coloro che ne vengano considerati indegni[2]. Poiché quindi gli uomini considerano indegni tutti coloro che essi odiano, li considederano non solo indegni della buona fortuna di cui godono, ma anche delle loro doti. E di tutte le passioni dello spirito, queste due, indignazione e compassione, sono più facilmente risvegliate ed accresciute dall'eloquenza; infatti, l'aggravamento della disgrazia e l'attenuazione della colpa aumentano la compassione. E la diminuzione del merito di una persona, insieme con l'esaltazione del suo successo (cose che rientrano negli argomenti dell'oratore), sono in grado di volgere queste due passioni al furore[3].

12. L'emulazione è un dolore che scaturisce dal fatto che uno si vede sorpassato o superato da un proprio concorrente, insieme con la speranza di eguagliarlo o superarlo in futuro, grazie alla propria abilità. Ma l'invidia è il medesimo dolore unito al piacere concepito nell'immaginare qualche sfortuna che possa capitargli[4].

---

[1] L'intero paragrafo è preso quasi di peso dal compendio della *Retorica* già citato: se ne veda l'illuminante confronto nell'op. cit. di STRAUSS, pp. 38-39. Per la fonte aristotelica, si veda *Rhet.*, II, 8.

[2] « L'indignazione è dolore per la prosperità di un uomo indegno » dice il compendio cit. (*E. W.*, VI, 462), facendo riferimento a *Rhet.* II, 9 (cfr. STRAUSS, op. cit., p. 39).

[3] Questo è un altro tratto caratteristico dei rapporti tra la retorica e l'analisi delle passioni. Hobbes si è occupato anche in altri luoghi di *Elements*, oltre che nel *Leviathan*, di tale rapporto, ponendo sempre in luce molto sfavorevole la figura dell'oratore, del demagogo, che altera a suo favore e piacimento l'umore delle masse: si veda ad es. *Elements*, I, 10, 4; II, 2, 5. Su questo argomento appaiono molto centrate le considerazioni di C. A. VIANO, nell'art. cit., specialmente alle pagg. 373-378.

[4] Riferimenti, rispettivamente con *Rhet.*, II, 11 e *Rhet.*, II, 10. Il confronto sinottico si trova nell'op. cit. di STRAUSS, p. 39.

13. Vi è una passione che non ha nome, ma il cui segno è quella smorfia del volto che chiamiamo **riso**, e che è sempre gioia; ma di che gioia si tratti, che cosa noi si pensi, ed in che consista il nostro trionfo quando ridiamo, non è stato finora chiarito da nessuno. Che consista nello spirito, o come si dice, nell'arguzia, viene confutato da questa esperienza: gli uomini ridono alle disgrazie ed alle sconvenienze, in cui non risiede assolutamente né spirito, né arguzia. E poiché la medesima cosa non è più ridicola quando diventa vecchia o usuale, qualunque cosa che muova al riso dev'essere nuova ed inaspettata. Gli uomini ridono spesso (specialmente coloro che sono avidi di plauso per ogni cosa che facciano bene) alle loro azioni condotte sia pur di poco al di là della loro stessa aspettazione; come anche alle loro proprie arguzie: e in questo caso è manifesto, che la passione del riso sorge in colui che ride dall'improvvisa consapevolezza di qualche sua propria abilità. Ugualmente gli uomini ridono alle debolezze altrui, al paragone delle quali le loro abilità vengono poste in rilievo e valorizzate. Ugualmente gli uomini ridono alle arguzie, il cui spirito consiste sempre nello scoprire e nel far notare elegantemente alle nostre menti qualche assurdità altrui. E anche in questo caso la passione del riso sorge dall'improvvisa immaginazione della nostra superiorità e preminenza; infatti, non è la stessa cosa che raccomandare noi stessi alla nostra buona opinione, mediante un paragone con le debolezze o l'assurdità di un altro uomo? Quando infatti un'arguzia è riferita a noi, o ad amici al disonore dei quali partecipiamo anche noi, non ne ridiamo mai. Posso quindi concludere, che la passione del riso non è altro che un improvviso[1] senso di gloria che sorge da un'improvvisa consapevolezza di qualche superiorità insita

[1] Anche il *Leviathan* insiste sul concetto di subitaneità dell'avvenimento che provoca il riso (Parte prima, cap. IV, *E. W.*, III, p. 46), e nel *De Homine*, II, 12, 7 (*O. L.*, II, p. 108), si specifica che « non si ride infatti quasi di nulla, se non è improvviso; né le stesse persone ridono della stessa cosa o degli stessi scherzi più volte ».

in noi, al paragone con le debolezze altrui, o con una nostra precedente: infatti, gli uomini ridono delle loro follie passate, quando se ne rammentano all'improvviso, a meno che ciò non implichi per loro un disonore nel presente. Non c'è da meravigliarsi quindi che gli uomini considerino cosa odiosisissima l'esser scherniti o derisi, cioè l'esser sottoposti ad un trionfo altrui. Perché un riso sia senza offesa, dev'essere relativo ad assurdità e debolezze che prescindano da riferimenti personali, ed in cui tutta la compagnia possa ridere insieme. Infatti, il ridere per conto proprio mette tutti gli altri in sospetto e li spinge ad autoesaminarsi; d'altra parte, è vana gloria, ed argomento di ben poco valore, il considerare le debolezze altrui materia sufficiente per il proprio trionfo.

14. La passione opposta a questa, i cui segni sono costituiti da un'altra smorfia del viso accompagnata da lacrime, chiamata pianto, consiste nell'improvviso porsi in disaccordo con se stessi, o nell'improvvisa consapevolezza di una propria insufficienza; e per questo i bambini piangono spesso; infatti, poiché essi pensano che ogni cosa che desiderino debba essere data loro, necessariamente ogni rifiuto dev'essere un improvviso ostacolo alla loro aspettativa, e fa loro ricordare di essere troppo deboli per impadronirsi di tutto ciò che cercano. Per la stessa ragione le donne sono più disposte al pianto degli uomini, essendo non solo più abituate ad ottenere ciò che vogliono, ma anche a misurare il loro potere sul potere e l'amore di altri che le proteggano. Sono soggetti al pianto quegli uomini che perseguono una vendetta, quando questa viene fermata o frustrata dal pentimento dell'avversario; e tali sono le lacrime della riconciliazione. Anche gli uomini pietosi sono soggetti a questa passione, quando vedono coloro di cui hanno compassione, ed improvvisamente ricordano di non poterli aiutare. Altro pianto negli uomini deriva per la maggior parte dalla stessa causa dalla quale deriva per le donne e i bambini.

15. L'appetito che gli uomini chiamano concupi-

scenza[1], e la fruizione che ad esso è relativa, è un piacere sensuale, ma non solo quello; vi è in esso anche un diletto mentale: infatti esso è costituito da due appetiti insieme, di dar piacere e di averne; e il diletto che gli uomini traggono dall'esser dilettevoli, non è sensuale, ma un piacere o gioia della mente consistente nell'immaginazione del potere di piacere, che essi posseggono in tanta misura. Ma questo nome di concupiscenza viene usato ove la si condanni: altrimenti viene chiamata col termine generico di amore; infatti questa passione è un solo e medesimo indefinito desiderio dell'altro sesso, altrettanto naturale della fame.

16. Dell'amore, col quale si intende la gioia che un uomo trae dalla fruizione di qualche bene presente, si è già parlato nella prima sezione del capitolo settimo, ove si tratta dell'amore che gli uomini si portano l'un l'altro, cioè del piacere che traggono dalla compagnia l'uno dell'altro; e in grazia di ciò si dice che gli uomini sono socievoli per natura. Ma vi è un altro tipo di amore, che i Greci chiamano Ἔρως ed è ciò che intendiamo quando diciamo: quell'uomo o donna è innamorato. Infatti, in quanto questa passione non può sussistere senza la diversità del sesso, non si può negare che essa rientri in quel tipo di amore indefinito, menzionato nella sezione precedente. Ma vi è una grossa differenza tra il desiderio indefinito di un uomo, e lo stesso desiderio circoscritto *ad hanc*; ed è questo l'amore che costituisce il tema preferito dei poeti. Ma nonostante le loro lodi esso dev'essere definito mediante il termine necessità; infatti esso è un concetto della necessità che un uomo sente di quell'unica persona che egli desidera. La causa di questa passione non è sempre, né per la maggior parte dei casi la bellezza, o altra qualità, dell'amato, a meno che non vi sia insieme speranza nella persona che ama; il che può essere acquisito da questo fatto: che nel

[1] Le considerazioni sulla concupiscenza, l'amore e la carità, così gremite di intuizioni finissime ed originali, non vengono più riprese nel *Leviathan*, e neppure nel *De Homine*.

caso di gran differenza di ceto, i maggiori si sono spesso innamorati dei minori; ma non il contrario. E da ciò deriva, che in genere abbiano molto maggior fortuna in amore coloro le cue speranze sono basate su qualche dote della loro persona, a preferenza di coloro che si affidano al bel parlare ed all'offerta di servizi; e quelli che meno si danno pensiero, a preferenza di quelli che più se ne danno; ma molti uomini, non comprendendo questo, scoccano i propri servizi, come una freccia dopo l'altra; finché perdono insieme le loro speranze e il ben dell'intelletto.

17. Vi è pure un'altra passione, chiamata talvolta amore, ma con maggior proprietà benevolenza o carità. Non vi può essere per un uomo prova maggiore del proprio potere, che il fatto di trovarsi in grado, non solo di realizzare i propri desideri, ma anche di assistere altri uomini nei loro; e questo è il concetto in cui consiste la carità. In essa, in primo luogo, è contenuto quell'affetto naturale dei genitori per i loro figli, che i Greci chiamano Στοργή, così come l'affetto con cui gli uomini cercano di assistere quelli che sono solidali con loro. Ma l'affetto con cui gli uomini molte volte concedono i loro benefici ad estranei non va chiamato carità, ma o contratto, mediante il quale essi cercano di acquistare amicizia; o timore, che li induce ad acquistare pace. L'opinione di Platone concernente l'amore onorevole, espressa (secondo il suo costume, nella persona di Socrate) nel dialogo intitolato *Convivium*, è la seguente: che un uomo, colmo e pregno di saggezza, o altra virtù, ricerca naturalmente qualche bella persona, per età e capacità atta a comprendere, nella quale egli possa, al di fuori di ogni considerazione sensuale, generare e produrre un'ugual sapienza [1]. E questa è l'idea dell'allora celebre amore di Socrate, sapiente e continente, per Alcibiade, giovane e bello: in questo amore, non viene ricercato l'onore, ma la possibilità di ingenerare la propria conoscenza, contrariamente all'amore comune; per quanto infatti

[1] Cfr. soprattutto il discorso di Diotima (Conv., 209 A-E).

a quest'ultimo segua talvolta una generazione, pure gli uomini non cercano questo, ma dar piacere e prenderne. Questo sarebbe quindi carità, o desiderio di assistere e superare gli altri. Ma perché allora il sapiente cercherebbe l'ignorante, o sarebbe più caritatevole verso il bello che verso gli altri? C'è qualcosa in ciò, che sa dell'uso di quel tempo: ed a questo riguardo, per quanto Socrate sia riconosciuto come uomo continente, pure gli uomini continenti hanno in sé la passione che contengono, altrettanto o più di coloro che saziano il loro appetito; il che mi induce a sospettare che questo amore platonico sia meramente sensuale; ma con un pretesto onorevole per il vecchio, di ricercare assiduamente la compagnia di chi è giovane e bello.

18. In quanto ogni conoscenza inizia dall'esperienza, anche una nuova esperienza segna l'inizio di una nuova conoscenza, e l'aumento dell'esperienza, segna l'inizio di un aumento di conoscenza; quindi, tutto ciò che di nuovo accade ad un uomo, gli dà speranza e materia di conoscere qualcosa che egli non conosceva prima. E questa speranza ed aspettazione di una conoscenza futura da qualcosa di nuovo e di strano che capiti, è quella passione che comunemente chiamiamo m e r a v i g l i a; e la stessa, considerata come appetito, è chiamata c u r i o s i t à, che è appetito di conoscenza. Come, nelle facoltà del discernimento, l'uomo abbandona ogni comunanza con le bestie grazie alla facoltà di imporre nomi, così pure egli supera la natura bestiale grazie a questa passione della curiosità. Infatti, quando una bestia vede qualcosa di nuovo o di strano per lei, lo prende in considerazione solo per quanto concerne il discernere se sia verisimile che serva ai suoi scopi, o le nuoccia, e conformemente a ciò gli si avvicina, oppure sfugge da esso; mentre l'uomo, che nella maggior parte degli eventi ricorda in qual modo essi furono causati ed ebbero inizio, cerca la causa e l'origine di qualsiasi cosa nuova che gli sorga dinanzi. E da questa passione della meraviglia e curiosità sono sorti, non solo l'invenzione dei nomi, ma anche la supposizione di quelle cause di tutte le

cose, che gli uomini pensavano potessero produrle[1]. E da questa origine è derivata ogni filosofia: così come l'astronomia dalla meraviglia per il corso dei cieli, la filosofia naturale dagli strani effetti degli elementi e degli altri corpi. E dal grado di curiosità proviene anche il grado di conoscenza tra gli uomini; infatti, per un uomo a caccia di ricchezze o d'autorità (che rispetto alla conoscenza sono solo sensualità), è una ricreazione che dà poco piacere il considerare se sia il moto del sole o della terra a determinare il giorno, o l'addentrarsi in qualche altra contemplazione di alcuno strano accidente, piuttosto che chiedersi se esso conduca o no al fine che egli persegue. Poiché la curiosità è diletto, anche ogni novità lo è, ma specialmente quella novità dalla quale un uomo può trarre un'opinione vera o falsa circa il miglioramento della propria condizione. Infatti, in tal caso si è presi dalla speranza che tutti i giocatori provano quando le carte vengono mescolate.

19. Vi sono varie altre passioni, ma non hanno nome; di esse, alcune sono nondimeno state osservate dalla maggioranza degli uomini. Per esempio: da che passione deriva il fatto che gli uomini traggano piacere dal contemplare dalla riva il pericolo di coloro che sono in mare durante una tempesta, o in battaglia, o dall'osservare, dall'alto di un sicuro castello, due eserciti che si attaccano a vicenda sul campo? L'insieme deve riuscire certamente dilettevole, altrimenti mai gli uomini si affollerebbero a tali spettacoli. Infatti, se da un lato vi è novità e ricordo della propria presente sicurezza, che è diletto, dall'altro vi è anche compassione, che è dolore. Ma il diletto è tanto predominante, che gli uomini abitualmente acconsentono in quel caso ad essere spettatori della sofferenza dei loro amici.

20. La magnanimità non è nulla più che la gloria di cui ho parlato nella prima sezione; ma gloria ben fondata su un'esperienza certa di un potere sufficiente a raggiungere il proprio fine apertamente. E la pusillani-

[1] Si ribadisce qui il carattere ipotetico della interpretazione meccanicistica hobbesiana del mondo (v. *supra*, p. 46 n.).

m i t à è il dubbio a questo riguardo; qualsiasi cosa sia segno di vanagloria, è quindi anche segno di pusillanimità: infatti, un potere sufficiente rende la gloria uno sprone allo scopo. L'essere contento o scontento della propria reputazione vera o falsa, è un segno della medesima pusillanimità, poiché colui che si affida alla fama non ha il successo in proprio potere. Ugualmente artificio e fallacia sono segni di pusillanimità, perché non dipendono dal nostro potere, ma dall'ignoranza altrui. Anche l'inclinazione alla collera, poiché dimostra difficoltà nel progredire. Anche l'ostentazione degli antenati, poiché tutti gli uomini sono maggiormente inclinati a far mostra del loro proprio potere quando ne hanno, piuttosto che dell'altrui. L'essere in inimicizia e contesa con gli inferiori è segno della medesima, perché deriva dalla mancanza del potere di por fine alla guerra. Il ridere degli altri, poiché è affettazione di gloria per le debolezze degli altri uomini, e non per qualche abilità propria. Anche l'irresolutezza, che deriva dalla mancanza di un potere sufficiente a disprezzare le piccole differenze che rendono difficili le deliberazioni.

21. I paragone della vita dell'uomo con una corsa, per quanto non aderente in ogni punto, pure aderisce così bene per questo nostro proposito, che possiamo grazie ad esso sia vedere che ricordare quasi tutte le passioni sopra menzionate. Ma dobbiamo supporre che questa corsa non abbia altra meta, né altro premio che l'essere davanti; e in ciò:

Lo sforzarsi, è l'appetito.
Il mancar d'energie, è la sensualità.
Guardare gli altri che stanno dietro, è gloria.
Guardare quelli che stanno davanti, è umiltà.
Il perdere terreno per guardarsi indietro, vanagloria.
L'esser trattenuti, odio.
Tornare indietro, pentimento.
L'essere in fiato, speranza.
L'essere affaticato, disperazione.
Sforzarsi di superare chi sta immediatamente davanti, emulazione.

Soppiantare o far cadere, invidia.
Decidere di aprirsi a forza un varco in un ostacolo visto davanti, coraggio.
Aprirsi a forza un varco in un ostacolo improvviso, ira.
Aprirsi a forza un varco con facilità, magnanimità.
Perdere terreno per piccoli impedimenti, pusillanimità.
Cadere all'improvviso, è disposizione al pianto.
Vedere un altro cadere, disposizione al riso.
Veder sorpassato uno che non avremmo voluto, è compassione.
Vedere uno, che non avremmo voluto, sorpassare gli altri, indignazione.
Seguir d'appresso un altro, è amare.
Spingere colui che così segua d'appresso, carità.
Farsi male per troppa furia, è vergogna.
Essere superato continuamente, è infelicità.
Superare continuamente quelli davanti, è felicità.
E abbandonare la pista, è morire.

CAPITOLO X

1. LA DIFFERENZA DI INGEGNO NON CONSISTE NEL DIFFERENTE TEMPERAMENTO DEL CERVELLO. - 2. CONSISTE NELLA DIVERSITÀ DELLA COSTITUZIONE VITALE. - 3. DELLA STUPIDITÀ. - 4. DELLA FANTASIA, GIUDIZIO, INGEGNO. - 5. DELLA LEGGEREZZA. - 6. DELLA GRAVITÀ. - 7. DELLA STOLIDITÀ. - 8. DELL'INDOCILITÀ. - 9. DELLA PAZZIA DA PRESUNZIONE. - 10. DELLE FOLLIE CHE SEMBRANO ESSERNE I GRADI. - 11. DELLA PAZZIA DA VANO TIMORE E DEI SUOI GRADI.

1. Avendo mostrato nei precedenti capitoli che l'immaginazione dell'uomo deriva dall'azione di oggetti esterni sul cervello, o su qualche sostanza interna del capo; e che le passioni derivano dall'alterazione ivi prodotta, e fatta proseguire al cuore; ne consegue successivamente (considerando che la diversità di grado nella conoscenza in diversi uomini è maggiore di quanto possa essere ascritto al diverso temperamento del cervello) un chiarimento circa quali altre cause possano produrre quella differenza, ed eccedenza di capacità, che noi osserviamo quotidianamente in un uomo nei confronti di un altro. E per quanto riguarda quella differenza che sorge dalla malattia, e simile alterazione accidentale, io non ne parlo, in quanto non pertinente a questo luogo della trattazione, e considero la differenza solamente in coloro che sono in buona salute, ed hanno gli organi in ordine. Se la differenza stesse nel temperamento naturale del cervello, io non riesco ad immagi-

nare alcuna ragione per cui la stessa non dovrebbe apparire prima e soprattutto nei sensi, che essendo uguali, sia nel saggio che nel meno saggio, implicano un egual temperamento nell'organo comune (cioè il cervello) di tutti i sensi.

2. Ma noi vediamo per esperienza, che gioia e dolore non derivano, in tutti gli uomini, dalle medesime cause, e che gli uomini differiscono molto nella costituzione del corpo, per cui ciò che asseconda e favorisce la costituzione vitale in uno, ed è quindi piacevole, la impedisce e contrasta in un altro, e causa dolore. Quindi, la differenza degli ingegni trae la sua origine dalle differenti passioni, e dai fini ai quali il loro appetito li guida.

3. E in primo luogo, quegli uomini i cui fini sono qualche piacere sensuale, e in generale sono dediti all'agio, al cibo, al riempimento e svuotamento del corpo, debbono necessariamente per questo essere i meno dilettati dalle immagini che non conducono a quei fini, come sono le immagini di onore e gloria, che come ho detto prima, hanno riguardo al futuro: infatti la sensualità consiste nella soddisfazione dei sensi, che danno piacere solo per il presente, e toglie l'inclinazione ad osservare quelle cose che conducono all'onore; e di conseguenza rende gli uomini meno curiosi, e meno ambiziosi, per cui essi considerano meno la via che porta alla conoscenza, o all'altro potere, nei quali due consiste tutta l'eccellenza del potere cognitivo. E questo è ciò che gli uomini chiamano s t u p i d i t à ; e deriva dall'appetito di un piacere sensuale o corporale. E si può ben congetturare, che tale passione abbia la sua origine da una grossolanità e difficoltà di movimento degli spiriti vicino al cuore.

4. Il contrario di ciò, è quella rapida esplorazione della mente descritta al cap. IV, sez. 3, che è congiunta alla curiosità di confrontare l'una all'altra le cose che si presentano alla mente. In questo confronto, un uomo si diletta, o col trovare un'inaspettata somiglianza in cose per altri versi molto dissimili, ed in questo gli uomini pongono l'eccellenza della f a n t a s i a : e da ciò derivano quelle piacevoli similitudini, metafore, e altri tropi, mediante i quali

sia i poeti[1] che gli oratori hanno in loro potere di far piacere o dispiacere le cose, e di farle apparire in buona o cattiva luce agli altri, come a loro piace; o anche nel discernere improvvisamente una dissomiglianza in cose che

[1] Abbiamo qui un accenno molto sommario a considerazioni hobbesiane sul fenomeno dell'arte, e più specificamente della poesia. L'accenno è lievemente allargato in *Leviathan*, ove si sottolinea che « In un buon poema, sia esso epico, o drammatico, come anche nei sonetti, epigrammi e altri lavori, sono richiesti sia il giudizio che la fantasia: ma la fantasia dev'essere preponderante, perché queste cose piacciono per la loro stravaganza, ma devono cercare di non dispiacere per indiscrezione » (*E. W.*, III, p. 58).

Rudimenti di una poetica erano apparsi anche nella prima redazione del *De Corpore*, conservataci da Herbert di Cherbury (v. sopra, p. 31 n.). Nell'esordio del manoscritto, infatti, dopo aver sottolineato che la mente umana è uno specchio che riceve l'immagine dell'intero mondo, si dice che « la fantasia, quando si deve dar luogo ad un'opera d'arte, vi trova i suoi materiali preparati a portata di mano per l'uso, e non necessita che di un rapido movimento su di essi, perché ciò di cui ha bisogno e occorre in quel caso non possa essere a lungo mancante o inosservato; cosicché, quando essa sembra volare da un'India all'altra, dal cielo alla terra, nei luoghi più oscuri, nel Futuro e in se stessa, e tutto questo in un momento: il viaggio non è grande, suo essendo tutto ciò che essa ricerca, e la sua rapidità consiste non tanto nella velocità del movimento, quanto: 1) In una copiosa immaginazione; 2) ordinata con discernimento e perfettamente registrata nella memoria» (traduzione del brano riportato da M. M. Rossi, nell'op. cit., p. 104). Come si vede, già nel ms. erano presenti gli elementi che fanno capolino anche in *Elements* e *Leviathan*: l'opera d'arte è il risultato dell'elaborazione fantastica dei dati della conoscenza; la creazione artistica non deve però risultare di una stravaganza e gratuità assolute, ed il rispetto dei limiti verrà garantito dall'intervento della discrezione, o discernimento. Si deve anche notare che il brano del manoscritto viene ripreso pressoché di peso da Hobbes nella sua *Risposta alla prefazione al Gondibert di Sir W. D'Avenant*, che risale al 1651, l'anno del *Leviathan*, e costituisce la fonte principale per chi voglia studiare l'estetica del pensatore inglese. La *Risposta* si trova riprodotta in *E. W.*, IV, pp. 441-458. Per maggiori ragguagli su questo argomento, si veda C. De Witt Thorpe, *The Aesthetic Theories of Thomas Hobbes*, London-Oxford 1940.

per altri versi appaiono identiche. E questa virtù[1] della mente è quella grazie alla quale gli uomini giungono alla rigorosa e perfetta conoscenza, il cui piacere consiste in una continua istruzione, e nella distinzione di persone, luoghi e tempi; essa è comunemente chiamata col nome di giudizio: infatti, giudicare non è altro che distinguere o discernere, e sia la fantasia che il giudizio sono comunemente compresi sotto il nome di ingegno, che sembra una sottilità e agilità di spiriti, contraria a quella tardezza degli spiriti supposta in coloro che sono stupidi.

5. C'è un altro difetto della mente, che gli uomini chiamano leggerezza, che rivela pure mobilità di spiriti, ma in eccesso. Un esempio di ciò si ha in coloro ai quali, nel bel mezzo di un discorso serio, si svia la mente ad ogni piccolo gesto o osservazione arguta; il che li fa allontanare dal loro discorso mediante una parentesi, e da quella parentesi ad un'altra, fino a che, alla lunga essi o si perdono, o rendono il loro racconto simile ad un sogno, o a qualche assurdità studiata. La passione da cui deriva è la curiosità, ma con troppa parità e indifferenza: infatti, quando tutte le cose producono pari impressione e diletto, esse si affollano ugualmente per essere espresse.

6. La virtù opposta a questo difetto è la gravità, o costanza; in questo caso, poiché il grande e principale diletto è rappresentato dal fine, quest'ultimo dirige e mantiene sulla via che ad esso conduce tutti gli altri pensieri.

7. Il più alto grado della stupidità è quella follia naturale che si può chiamare stolidità: ma l'estremo della leggerezza, benché sia una follia naturale distinta dall'altra, ed evidente ad ogni osservazione umana, pure non ha nome.

---

[1] Il corrispondente capitolo del *Leviathan* (l'ottavo della prima parte) distingue tra virtù naturali ed acquisite: tra le prime sono l'ingegno naturale, la fantasia, la discrezione, la prudenza; tra le seconde, l'ingegno acquisito (mediante il metodo), e la distrazione, la pazzia e la malinconia che sono acquisite in quanto non naturali — cioè congenite — ma provocate dalle passioni (*E. W.*, III, pp. 56-70).

8. C'è un'imperfezione della mente chiamata dai greci Αμαδία, cioè indocilità, o difficoltà a lasciarsi istruire; il che deve necessariamente derivare dalla falsa opinione che già si conosca la verità di ciò che è chiamato in questione. Infatti certamente gli uomini non sono sotto altri rispetti così disuguali in capacità come è disuguale l'evidenza di ciò che viene insegnato dai matematici e di ciò di cui comunemente si discorre in altri libri: e quindi, se le menti degli uomini fossero tutte di carta bianca, esse sarebbero disposte quasi ugualmente a riconoscere qualunque cosa fosse loro enunciata con giusto metodo e giusto ragionamento. Ma quando gli uomini abbiano consentito una volta ad opinioni false, e le abbiano registrate nelle loro menti come documenti autentici, non è meno impossibile parlare intelligibilmente a tali uomini, che scrivere in modo leggibile su una carta già scarabocchiata. La causa immediata dell'indocilità è il pregiudizio; e del pregiudizio, la falsa opinione circa la nostra conoscenza.

9. Un altro, ed uno dei principali difetti della mente, è ciò che gli uomini chiamano pazzia[1], che sembra essere nient'altro che qualche immaginazione avente un tale

---

[1] Nel *Leviathan*, cap. 8, il paragrafo dedicato alla pazzia viene considerevolmente ampliato, prendendo Hobbes in considerazione sotto il nome di pazzia un tipo di fanatismo che egli riteneva particolarmente pericoloso: quello di coloro che, credendosi ispirati da Dio, predicavano rivolgimenti politici, inveendo e lottando contro coloro « dai quali, in tutta la loro precedente vita, erano stati protetti e assicurati contro ogni ingiuria ». La ragione di questo comportamento, che scatena le masse, risiede — secondo Hobbes — nel fatto che certe persone hanno la fortuna di scoprire un errore generalmente sostenuto dagli altri; « e non sapendo, o non ricordando, in grazia di quale operazione razionale pervengono ad una verità così singolare (come essi la considerano, benché molte volte quel che scoprono sia una falsità), subito presumono di essere nella grazia particolare di Dio Onnipotente, che gliel'ha rivelata in modo soprannaturale, attraverso il suo Spirito » (*E. W.*, III, p. 64). Nel seguito del paragrafo Hobbes offre un interessante saggio di critica testamentaria e interpretazione delle scritture, dimostrando che l'ispirazione profetica biblica non può essere considerata alla stregua dell'esser posseduti da uno spirito, come presso i Gentili.

predominio su tutto il resto, che noi non abbiamo passione se non da essa. E questo concetto non è altro che eccessiva vanagloria, o vano abbattimento; come si può molto ben provare mediante questi esempi che seguono, i quali in apparenza derivano, ognuno di essi, da qualche orgoglio, o qualche abbattimento della mente.

Come primo, noi abbiamo avuto l'esempio di uno che predicava in Cheapside[1] da una carretta che vi si trovava, invece che da un pulpito, che egli stesso era Cristo, il che era orgoglio o pazzia spirituale. Abbiamo avuto diversi esempi anche di pazzia erudita, in cui gli uomini manifestamente impazzivano in ogni circostanza che gli facesse ricordare la loro abilità. Tra i pazzi eruditi possono essere annoverati (io penso) anche coloro che fissano il tempo della fine del mondo, e altri simili oggetti di profezia. E la pazzia cavalleresca di Don Chisciotte non è altro che un'espressione di quel colmo di vanagloria che la lettura dei romanzi può provocare in uomini pusillanimi. Anche il furore e la pazzia d'amore non sono che grandi indignazioni di coloro nei cui cervelli sono predominanti il disprezzo dei loro nemici, o delle loro amanti. E l'orgoglio, assunto nel modo di fare e nel comportamento, ha fatto impazzire diversi uomini, e li ha fatti così giudicare sotto il nome di bizzarri.

10. E come questi sono gli esempi degli eccessi, così vi sono anche troppi esempi dei gradi, che possono quindi ben essere considerati follie. Così, è un grado della prima pazzia, per un uomo, senza certa evidenza, il pensare di essere ispirato, o di avere in sé qualche altro effetto dello spirito santo di Dio più di quanto ne abbiano altri uomini pii. Della seconda, per un uomo l'esprimere continuamente le proprie idee in un *cento* di sentenze greche e latine di altri uomini. Della terza, molta della presente galanteria in amore e nel duello. Del furore, un grado è la malevolenza; e della pazzia bizzarra, l'affettazione.

11. Così come i precedenti esempi ci mostrano la paz-

[1] Quartiere popolare di Londra.

zia, e i suoi gradi, derivanti da eccesso di fiducia in se stessi, così anche vi sono altri esempi di pazzia, e suoi gradi, derivanti da troppo vano timore e abbattimento: come in quegli uomini ipocondriaci che si sono immaginati fragili come vetro [1], o hanno avuto qualche altra immaginazione consimile; e i gradi di questa pazzia sono tutti quei timori esagerati e immotivati, che osserviamo abitualmente nelle persone ipocondriache.

---

[1] Probabile allusione al « dottor invetriata », protagonista di una delle *Novelle esemplari* del Cervantes. Che Hobbes conoscesse le opere dello scrittore spagnolo è provato dal precedente richiamo a Don Chisciotte.

CAPITOLO XI

1, 2. UN UOMO PUÒ ARRIVARE PER NATURA A CONOSCERE CHE C'È DIO. - 3. GLI ATTRIBUTI DI DIO SIGNIFICANO UN NOSTRO DIFETTO DI CONCEZIONE, O UNA NOSTRA RIVERENZA NEI SUOI CONFRONTI. - 4. IL SIGNIFICATO DELLA PAROLA SPIRITO. - 5. SPIRITO E INCORPOREO SONO TERMINI CONTRADDITTORI. - 6. DA DOVE DERIVI L'ERRORE PER CUI I PAGANI SUPPONEVANO L'ESISTENZA DI DEMONI E SPIRITI. - 7. LA CONOSCENZA DELLO SPIRITO E L'ISPIRAZIONE DALLE SACRE SCRITTURE. - 8. COME SI DICE CHE NOI SAPPIAMO CHE LE SACRE SCRITTURE SONO LA PAROLA DI DIO. - 9, 10. DONDE NOI TRAIAMO LA CONOSCENZA DELL'INTERPRETAZIONE DELLA SCRITTURA. - 11. COSA SIA AMARE E AVER FIDUCIA IN DIO. - 12. COSA SIA ONORARE E ADORARE DIO.

1. Fin qui si è trattato della conoscenza delle cose naturali, e delle passioni che sorgono naturalmente da esse. Ora, in quanto noi non diamo nomi solo alle cose naturali, ma anche alle soprannaturali, e per tutti i nomi dobbiamo avere qualche significato e concetto, considereremo di qui in avanti quali pensieri ed immaginazioni mentali noi abbiamo, quando introduciamo nelle nostre bocche il benedettissimo nome di Dio, ed i nomi di quelle virtù che gli attribuiamo; come anche, quale immagine si presenti alla mente all'udire il nome di spirito, o il nome di angelo, buono o cattivo.

2. In quanto Dio Onnipotente è incomprensibile, ne consegue che noi non possiamo avere concetto o immagine

della Divinità [1]; e di conseguenza tutti i suoi attributi significano la nostra inabilità e difetto di potere a concepire alcuna cosa concernente la sua natura, né alcun concetto della medesima, eccetto solamente questo: che c'è un Dio. Infatti gli effetti che riconosciamo naturalmente implicano necessariamente un potere di produrli, prima che fossero prodotti; e quel potere presuppone qualcosa di esistente che abbia tale potere; e la cosa così esistente col potere di produrre, se non fosse eterna, dovrebbe necessariamente essere stata prodotta da qualcosa prima di lei; e quella ancora da qualcos'altro prima di lei: fino a che arriviamo ad un eterno, cioè al primo potere di tutti i poteri, e prima causa di tutte le cause. E questo è ciò che tutti gli uomini chiamano col nome di Dio: il che implica eternità, incomprensibilità, e onnipotenza. E così tutti gli uomini che vogliano riflettere possono naturalmente conoscere che Dio esiste [2], per quanto non che cosa egli sia; al modo stesso in cui un uomo, per quanto nato cieco,

---

[1] Questa asserzione viene ripresa ed esplicata nelle *Obiectiones ad Cartesii Meditationes*, che Hobbes compilò subito dopo l'uscita dell'opera cartesiana (1641), ed inviò al filosofo francese pel tramite di Mersenne. Nell'obiezione V si insiste appunto sul fatto che « Quando penso uomo, riconosco un'idea o immagine costituita di figura e colore, della quale posso dubitare se sia una similitudine di uomo o no... al nome venerando di Dio, non abbiamo alcuna immagine o idea di Dio: e per questo ci si vieta di adorare Dio in immagine, affinché non ci sembri di concepire colui, che è inconcepibile » (*O. L.*, V., pp. 259-260). Sui medesimi concetti si soffermano le obiezioni VII, X e XI.

[2] Il tema è ripreso nel cap. 12 di *Leviathan*, in cui si espone la teoria, secondo cui la religione (e quindi la credenza nell'esistenza della divinità) nasce dall'ansietà e dal timore degli uomini circa il loro futuro. Ma Hobbes si affretta ad affiancare a questa originale interpretazione un'altra considerazione, meno eterodossa, rilevando che se il timore spiega la credenza degli antichi nelle divinità pagane, « il riconoscimento dell'esistenza di un solo Dio, eterno, infinito e onnipotente, si può far derivare più facilmente dal desiderio che gli uomini hanno di conoscere le cause dei corpi naturali, e le loro diverse virtù ed operazioni » (*E. W.*, III, p. 95) il che riconduce ad un ragionamento sul tipo di quello sviluppato in *Elements*, che riproduce la prova causale, cioè la seconda « via » di Tommaso.

per quanto non gli sia possibile avere alcuna immaginazione di che tipo di cosa sia il fuoco, pure deve per forza conoscere che qualcosa che gli uomini chiamano fuoco c'è, perché esso lo riscalda.

3. E quando noi attribuiamo a Dio Onnipotente vista, udito, parola, conoscenza, amore e simili, mentre grazie a questi nomi noi comprendiamo qualcosa negli uomini ai quali li attribuiamo, non comprendiamo invece nulla, grazie ad essi, della natura di Dio. Infatti, come è ben ragionato dire: Non dovrà Dio, che fece l'occhio, vedere? Se fece l'orecchio, udire? così lo è anche se noi diciamo: non dovrà Dio che fece l'occhio, vedere senza occhio? E se fece l'orecchio, udire senza orecchio? o se fece il cervello, conoscere senza il cervello? o se fece il cuore, amare senza il cuore? Quindi gli attribuiti dati alla Divinità sono tali da significare, o la nostra incapacità, o la nostra reverenza; la nostra incapacità, quando diciamo: incomprensibile ed infinita; la nostra reverenza quando le diamo quei nomi, che tra noi sono i nomi di quelle cose che più magnifichiamo e lodiamo, come onnipotente, onnisciente, giusto, misericordioso ecc. E quando Dio Onnipotente dà quei nomi a se stesso nelle Scritture, non è se non ἀνθρωποπαθῶς, vale a dire, per adeguarsi al nostro modo di parlare: senza di che noi non siamo capaci di comprenderlo.

4. Mediante il nome di spirito noi intendiamo un corpo naturale, ma di tale sottigliezza che non opera sui nostri sensi; ma che occupa il posto che può occupare l'immagine di un corpo visibile. Quindi il nostro concetto di spirito consiste in una figura senza colore; e nella figura si comprende la dimensione: e di conseguenza, concepire uno spirito è concepire qualcosa che ha dimensione. Ma gli spiriti soprannaturali generalmente significano qualche sostanza senza dimensione; le quali parole si contraddicono apertamente a vicenda. E quindi quando attribuiamo il nome di spirito a Dio, noi lo attribuiamo, non come il nome di qualcosa che concepiamo, non più di quando gli ascriviamo senso ed intelletto, ma come un significato della nostra re-

verenza, che desidera sottrargli ogni grossolanità corporea [1].

5. Riguardo agli altri spiriti, che alcuni chiamano spiriti incorporei, altri corporei, non è possibile, basandosi unicamente su mezzi naturali, pervenire a tanto, da conoscere che tali cose esistano. Noi che siamo Cristiani riconosciamo che vi sono angeli buoni e cattivi; e che essi sono spiriti, e che l'anima umana è uno spirito; e che questi spiriti sono immortali. Ma conoscere ciò, vale a dire, averne una naturale evidenza, è impossibile. Infatti ogni evidenza è concetto, come è detto al cap. VI, sez. 3; e ogni concetto è immaginazione e proviene dal senso: cap. III, sez. 1. E gli spiriti, noi supponiamo siano quelle sostanze che non operano sul senso, e quindi non sono concepibili. Ma per quanto la Scrittura riconosca gli spiriti, pure non dice in alcun luogo che essi siano incorporei, significando, con questo, senza dimensioni e quantità; anzi, io penso che quella parola manchi del tutto nella Bibbia; ma si dice dello spirito, che esso dimora negli uomini; talvolta che esso abita in essi, talvolta che giunge ad essi, che discende, che viene e va; e che spiriti sono gli angeli, vale a dire i messaggeri: e tutte queste parole significano località; e la località è dimensione; e qualsiasi cosa abbia dimensione, è corpo, sia pur sottilissimo. A me sembra quindi che la Scrittura sia più favorevole a coloro che considerano gli angeli e gli spiriti corporei, piuttosto che a coloro i quali sostengono il contrario. Ed è un'aperta contraddizione, nel discorso naturale, il dire dell'anima umana che è *tota in toto*, e *tota in qualibet parte corporis* [2], senza fondarsi né sulla ragione, né sulla rivelazione, bensí procedendo dall'ignoranza circa cosa siano quelle cose che sono chiamate spettri, immagini che appaiono nel buio ai bambini e a coloro che hanno forti immaginazioni, come si è detto al cap. III, sez. 5, dove io le

---

[1] Gli argomenti di questo paragrafo e del seguente vengono ripresi senza particolari sviluppi in *Leviathan*, cap. 12 (*E. W.*, III, p. 96 ss.).

[2] L'espressione si trova in S. Tommaso, *Summa Theol.*, I, 8, 2, 3.

chiamo fantasmi. Infatti, considerandole come cose reali, esterne a noi, come i corpi, e vedendole giungere e svanire in modo così strano, come fanno, diversamente dai corpi, come altro si potrebbero chiamare, se non corpi incorporei? E questo non è un nome, ma un'assurdità del discorso.

6. È vero che i pagani, e tutte le popolazioni del mondo, hanno riconosciuto che vi sono spiriti, che per la maggior parte essi sostengono essere incorporei; per cui si può pensare che un uomo, mediante la ragione naturale, possa giungere, senza conoscere la Scrittura, alla conoscenza di questo fatto: che gli spiriti esistono. Ma la loro erronea deduzione da parte dei pagani può derivare, come ho detto prima, dall'ignoranza delle cause di spettri e fantasmi e simili altre apparizioni. E da ciò traevano i Greci il loro numero di dei, il loro numero di demoni, buoni e cattivi; e per ogni uomo il suo genio; e questo non significa riconoscere la verità che gli spiriti esistano; ma è una falsa opinione concernente la forza dell'immaginazione.

7. E poiché la conoscenza che abbiamo degli spiriti non è conoscenza naturale, ma fede derivante da una rivelazione soprannaturale, data ai santi redattori della Scrittura; ne consegue, che anche la conoscenza che abbiamo dell'ispirazione, che è l'operazione degli spiriti su di noi, deve derivare tutta dalla Scrittura. I segni di ispirazione che vi si trovano, sono i miracoli, quando sono grandi, e manifestamente al di là del potere umano di compierli per mezzo di impostura. Per esempio: l'ispirazione di Elia fu conosciuta grazie al miracoloso bruciare del suo sacrificio. Ma i segni per distinguere se uno spirito sia buono o cattivo, sono gli stessi mediante i quali noi distinguiamo se un uomo o una pianta siano buoni o cattivi: cioè, le azioni e il frutto. Infatti vi sono spiriti menzogneri, dai quali talvolta gli uomini sono ispirati, altrettanto che da spiriti di verità. E noi siamo comandati nella Scrittura, di giudicare degli spiriti dalla loro dottrina, e non della dottrina dagli spiriti. Per i miracoli, il nostro Salvatore ci ha proibito di guidare la nostra fede con essi, in *Matt.* 24, 24. E San Paolo dice, in *Gal.* 1, 8: « Per quanto un angelo dai cieli

predichi a te in altro modo, ecc. lascia che sia maledetto ». Dove è chiaro che noi non siamo in grado di giudicare, se la dottrina sia vera o no, dall'angelo; ma se l'angelo dica il vero o no, dalla dottrina. Allo stesso modo, in *Giov.* 4, 1: « Non credere ad ogni spirito: perché falsi profeti sono giunti nel mondo »; versetto 2: « Da ciò conosceremo lo spirito di Dio: ogni spirito che confessa che Gesù Cristo si è incarnato, è da Dio »; versetto 3: « E ogni spirito che non ammetta che Gesù Cristo si è incarnato, non è da Dio; e questo è lo spirito dell'Anticristo »; versetto 15: « Chiunque ammetta che Gesù Cristo è il Figlio di Dio, in lui abita Dio ed egli è in Dio ». Quindi, la conoscenza che noi abbiamo della buona o cattiva ispirazione, non viene dalla visione di un angelo che possa sembrar confermarlo; ma dalla conformità della dottrina con quell'articolo e punto fondamentale della fede Cristiana, che anche San Paolo disse nel *I Cor.* 3, 11, essere il solo fondamento: che Gesù Cristo si è incarnato[1].

8. Ma se l'ispirazione si riconosce da questo articolo; e questo articolo è ammesso e creduto sull'autorità delle Scritture: come (può domandare qualcuno) sappiamo noi che la Scrittura sia degna di così grande autorità, quale deve essere niente meno che quella della viva voce di Dio? Vale a dire, come sappiamo noi che le Scritture siano la parola di Dio?[2] E per prima cosa, è manifesto che se per conoscenza noi intendiamo la scienza infallibile e naturale, qual'è definita nel cap. VI, sez. 4, che deriva dal senso, non si può dire che noi lo sappiamo perché derivi dai concetti generati dal senso. E se intendiamo la conoscenza come soprannaturale, non possiamo saperlo se non per ispirazio-

[1] Questo è, secondo Hobbes, l'unico articolo di fede necessario per la salvezza: si veda a questo proposito il cap. 6 della seconda parte, specialmente i paragrafi 6-9.

[2] Alla discussione approfondita di questo problema, qui solo accennato di sfuggita, e di altri collaterali sono dedicati ben cinque capitoli del *Leviathan* (dal 33 al 37 della terza parte), in cui Hobbes fornisce ampie prove del proprio acume critico e della spregiudicatezza con cui trattava questi argomenti.

ne; e di quell'ispirazione non possiamo giudicare, se non in base alla dottrina. Ne consegue quindi, che di tale questione non abbiamo per alcuna via, naturale o soprannaturale, quella conoscenza che può essere propriamente chiamata scienza infallibile ed evidenza. Rimane da concludere, che il nostro sapere che le Scritture siano la parola di Dio, è solo fede. Infatti, qualsiasi cosa evidente, sia per ragione naturale, che per rivelazione soprannaturale, non si chiama fede; altrimenti le fede non cesserebbe, non più della carità, quando siamo in cielo; il che è contrario alla dottrina della Scrittura. E noi, si dice non che crediamo, ma che conosciamo quelle cose che sono evidenti.

9. Poiché allora il riconoscimento che le Scritture sono la parola di Dio, non è evidenza, ma fede; e la fede (cap. VI, sez. 7) consiste nella fiducia che abbiamo in altri uomini: appare chiaro che gli uomini nei quali si è così riposta fiducia sono i sant'uomini della chiesa di Dio che si succedono l'un l'altro dal tempo di quelli che videro le meravigliose opere di Dio Onnipotente incarnato; né questo implica che Dio non sia l'autore e la causa efficiente della fede, o che la fede venga suscitata nell'uomo senza lo spirito di Dio; infatti tutte queste buone opinioni che noi ammettiamo e crediamo, per quanto derivino dall'udire, e dall'insegnare, che sono ambedue cose naturali, pure esse sono opera di Dio. Infatti tutte le opere della natura sono sue, e sono attribuite allo Spirito di Dio. Per esempio in *Esodo* 28, 3: « Tu parlerai a tutti gli uomini intelligenti, che io ho riempito di spirito di sapienza, affinché essi facciamo i paramenti d'Aronne per la sua consacrazione, affinché egli possa servirmi nell'ufficio del sacerdote ». La fede quindi con cui noi crediamo, è l'opera dello Spirito di Dio, nel senso in cui diciamo che lo Spirito di Dio dà ad un uomo sapienza ed intelligenza nel lavoro più che ad un altro, e che esso ha effetto anche in altri casi riguardanti la nostra vita di tutti i giorni, in modo che un uomo crede, quel che sulle stesse basi un altro non crede; e uno riverisce l'opinione, ed obbedisce i comandi dei superiori, ed altri no.

10. E poiché la nostra fede, che le Scritture siano la parola di Dio, ebbe origine dalla confidenza e fiducia che noi riponiamo nella chiesa; non vi può essere dubbio, che sia più sicuro per un uomo fidarsi della di lei interpretazione delle Scritture medesime, quando sorga qualche dubbio o controversia in cui l'articolo fondamentale che Gesù si è incarnato non sia chiamato in questione, piuttosto che dal proprio ragionamento, della propria ispirazione; vale a dire della propria opinione.

11. Ora, riguardo agli atteggiamenti affettivi verso Dio, essi non sono sempre gli stessi che sono descritti nel capitolo concernente le passioni. Infatti, lì amare significa essere dilettati dall'immagine o concetto della cosa amata; ma Dio è inconcepibile; amare Dio quindi, nella Scrittura, significa obbedire ai suoi comandamenti ed amarsi l'un l'altro. Anche aver fiducia in Dio è diverso dal nostro aver fiducia tra noi. Infatti quando un uomo si affida ad un altro uomo (cap. IX, sez. 9), abbandona ogni sforzo personale; ma se noi facciamo così nella nostra fiducia in Dio Onnipotente, noi gli disobbediamo; e come ci affideremo a colui al quale disobbediamo? Affidarsi a Dio Onnipotente quindi significa riferire alla sua buona volontà tutto ciò che è al di là della nostra capacità di mandare ad effetto. E questo è tutt'uno col riconoscere un solo Dio; che è il primo comandamento. E il confidare in Cristo, non è altro che il riconoscerlo come Dio; che è l'articolo fondamentale della nostra fede cristiana. E di conseguenza l'affidarsi, rimettersi, o come alcuni si esprimono, abbandonarsi in Cristo, equivale ad affermare l'articolo fondamentale della fede, cioè che Gesù Cristo è il figlio del Dio vivente.

12. Onorare Dio nell'interno del proprio cuore, equivale a quel che abitualmente chiamiamo onore tra gli uomini: infatti non è altro che il riconoscimento del suo potere; e i suoi segni sono i medesimi dell'onore dovuto ai nostri superiori, menzionato al cap. VIII, sez. 6 (cioè): elogiarlo, magnificarlo, benedirlo, pregarlo, ringraziarlo, dargli oblazioni e sacrifici, porgere attenzione alla sua parola,

parlare con lui in preghiera con considerazione, giungere alla sua presenza in atteggiamento umile, ed in maniera decente, e adornare il suo culto con magnificenza e lusso. E questi sono segni naturali dell'onore che gli riserviamo internamente. Quindi, il contrario di ciò: trascurare la preghiera, parlare con lui senza preparazione, andare in chiesa sciattamente, adornare il luogo del suo culto meno delle nostre case, abusare del suo nome in ogni vano discorso, sono segni manifesti di disprezzo della Maestà Divina. Vi sono altri segni di onore che sono convenzionali, ad esempio il tenere scoperto il capo (come si fa da noi), il togliersi le scarpe, come Mosè alla siepe ardente, e alcuni altri di questo tipo; data la loro natura, è indifferente, purché si evitino l'indecenza e la discordia, che essi vengano determinati diversamente per comune consenso.

CAPITOLO XII

1. DELLA DELIBERAZIONE. - 2. DELLA VOLONTÀ. - 3. DELLE AZIONI, VOLONTARIE E INVOLONTARIE, MISTE. - 4. LE AZIONI CHE SORGONO DA UN APPETITO IMPROVVISO SONO VOLONTARIE. - 5. L'APPETITO E LE NOSTRE PASSIONI NON VOLONTARIE. - 6. L'OPINIONE DELLA RICOMPENSA E DELLA PUNIZIONE COSTITUISCE E GOVERNA LA VOLONTÀ. - 7. IL CONSENSO, LA CONTESA, LA BATTAGLIA, L'AIUTO. - 8. L'UNIONE. - 9. L'INTENZIONE.

1. È già stato chiarito come gli oggetti esterni causino i concetti, ed i concetti l'appetito ed il timore, che sono i primi inavvertiti inizi delle nostre azioni: infatti, o l'azione segue immediatamente il primo appetito come quando noi facciamo una cosa all'improvviso; oppure al nostro primo appetito fa seguito qualche concetto del male che potrebbe capitarci per tali azioni, e questo è il timore, che ci distoglie dal procedere. E a quel timore può far seguito un nuovo appetito, e a quell'appetito un altro timore, alternatamente, fino a che l'azione sia compiuta, o qualche accidente si frapponga, a renderla impossibile; e così questo alternarsi di appetito e timore cessa. Questa alternata successione di appetito e timore, che dura tutto il tempo in cui è in nostro potere di compiere o no l'azione, è ciò che noi chiamiamo *deliberazione*; questo nome le è stato dato per quella parte della definizione in cui è detto che essa dura per tutto il tempo in cui l'azione intorno alla quale deliberiamo è in nostro potere: infatti per tutto

quel tempo noi abbiamo la libertà di compierla o non compierla: e deliberazione significa il privarci della nostra libertà [1].

2. La deliberazione quindi richiede nell'azione deliberata due condizioni: una, che sia futura; l'altra, che ci sia speranza di compierla, o possibilità di non compierla. Infatti, il desiderio e il timore sono attese del futuro; e non c'è attesa di un bene senza speranza; né di un male senza possibilità. Per le azioni necessarie quindi non c'è deliberazione. Nella deliberazione l'ultimo appetito, come anche l'ultimo timore, è chiamato volontà, (cioè) l'ultimo appetito, volontà di fare; l'ultimo timore, volontà di non fare, o volontà di tralasciare. È perciò tutt'uno dire volontà e ultima volontà: infatti, benché un uomo esprima la sua

---

[1] Come già si è accennato (nota 1 a pag. 59), Hobbes ha sostenuto intorno al problema del libero arbitrio una lunga e puntigliosa polemica, protrattasi per vari anni, col vescovo arminiano John Bramhall, da lui conosciuto a Parigi, in casa del Newcastle, al tempo dell'esilio. Il primo frutto della discussione nata appunto in quell'ambiente è un opuscolo, steso da Hobbes nel 1646, per fissare i termini della questione, e recante il titolo di *Of Liberty and Necessity* (*English Works*, IV, pp. 231-278). Lo scritto non era destinato alla pubblicazione, ma Hobbes commise l'imprudenza di darlo in lettura ad un giovane amico, che lo fece stampare — sempre a detta dello stesso Hobbes — a sua insaputa, premettendogli anche una prefazione violentemente polemica. Questo avveniva nel 1654; subito il Bramhall insorse, offeso anche da quella che riteneva una scorrettezza del filosofo inglese, con una voluminosa confutazione dal titolo *A Defense of the True Liberty of Human Actions* (London 1655), in cui riprendeva punto per punto l'argomentazione hobbesiana, facendovi seguire lunghe confutazioni. Hobbes reagì prontamente con le voluminose *Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance* (*E. W.*, vol. V), in cui riprendeva, sia il proprio primitivo trattato, sia le repliche del Bramhall, che confutava a sua volta altrettanto puntualmente. Il vescovo non si dava per vinto, e pubblicava nel 1658 una *Castigation of Thomas Hobbes*, alla quale però il filosofo inglese non rispondeva, avvertendo probabilmente l'inutilità di proseguire quel dialogo tra sordi. Replicava invece con un *Answer* (*E. W.*, IV, pp. 279-384) ad un altro scritto del Bramhall, *The Catching of Leviathan* (London 1658), in cui il motivo di contrasto si spostava dal libero arbitrio alla politica ecclesiastica.

inclinazione ed il suo appetito presenti, riguardo alla disponibilità dei suoi beni, verbalmente o per iscritto, pure la sua volontà non sarà tenuta in conto, poiché egli ha pur sempre la libertà di disporre di essi in altro modo; ma quando la morte gli sottrae quella libertà, allora essa è la sua volontà.

3. Le azioni ed omissioni volontarie sono quelle che hanno inizio nella volontà; tutte le altre sono involontarie o miste[1]. Le volontarie sono quelle che si compiono per appetito o timore; le involontarie, quelle che si compiono per necessità di natura, come quando uno è spinto, o cade, e in conseguenza di ciò resta in piedi o urta un altro; le miste sono quelle che partecipano di ambedue; come quando un uomo è condotto in prigione, ché vi è spinto contro la sua volontà, eppure va diritto volontariamente, per timore di essere trascinato per terra: cosicché, nell'andare in prigione, l'andare è volontario; ma in prigione, involontario. L'esempio di colui che getta i suoi beni fuori della nave, in mare, per salvare la propria persona, riguarda un'azione interamente volontaria: infatti, non v'è nulla di involontario, se non la durezza della scelta che non è opera sua, ma l'opera dei venti; ciò che egli fa non è contro la sua volontà più di quanto il sottrarsi al

[1] Il motivo principale di contrasto tra Hobbes e Bramhall sta nel fatto che il primo, pur distinguendo tra azioni (o omissioni) volontarie e involontarie, non considera libere le une e necessitate le altre, come fa il vescovo, ma tutte necessitate, anche se in differenti relazioni con la necessità stessa. L'azione involontaria, infatti, è necessitata direttamente (deriva da una costrizione), mentre nel caso della volontaria, è la volontà stessa ad essere determinata, da una concatenazione meccanica di cause che in ultima istanza risalgono a Dio. Giunti sul limitare di un problema di teodicea, Bramhall ha buon gioco nell'invitare Hobbes a spiegarsi: pensa forse che Dio sia malvagio, dato che determinerebbe anche il male e il peccato? Ma Hobbes risponde appellandosi alla paolina insondabilità dei motivi dell'azione divina, e sfociando ad una concezione di Dio e della sua indiscutibilità, molto vicina a quella da lui delineata nelle opere politiche circa l'indiscutibilità delle decisioni del sovrano civile.

pericolo sia contro la volontà di colui che non vede altri mezzi per salvarsi.

4. Volontarie, sono così le azioni che procedono da un'ira subitanea, o altro subitaneo appetito, negli uomini in grado di discernere il bene e il male; infatti, per essi, il tempo precedente deve essere considerato deliberazione. Anche durante quel tempo infatti si delibera in quali casi è bene picchiare, schernire, o compiere qualche altra azione che proviene dall'ira o da qualche altra simile passione[1].

5. L'appetito, il timore, la speranza e il resto delle passioni non si chiamano volontari; infatti, essi non provengono dalla volontà, ma sono la volontà; e la volontà non è volontaria. Infatti, un uomo non può dire che vuole volere, più di quanto non possa dire che vuole voler volere, e così ripetere all'infinito la parola volere; il che è assurdo, e privo di significato[2].

---

[1] Si veda il medesimo argomento in *Of Liberty and Necessity*, ed. cit., p. 272.

[2] Il determinismo che necessita la volontà appare in questa sede piuttosto sfumato, mentre trova la sua massima esplicazione in *Of Liberty and Necessity*, ma era stato già rivendicato piuttosto energicamente nello *Short Tract*, che precede gli *Elements* di almeno otto o nove anni, e in cui si legge che « la definizione di Libero Agente come di quello che, essendo dati tutti i requisiti per operare, può operare o non operare, implica contraddizione » (ed. Tönnies, London 1889, p. 196). Quanto a *Of Liberty*, alcune delle tesi fondamentali che ne aprono l'ultima parte sono notevolmente esplicite al riguardo; nella quinta si definisce la libertà come « l'assenza di tutti gli impedimenti all'azione, che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrinseca dell'agente » (ed. cit., p. 273), dal che si deduce che si può parlare di libertà di fare ciò che la volontà ha deciso, ma mai di libertà di volere. La sesta tesi, premesso che « nulla trae inizio da se stesso, ma dall'azione di molti altri agenti immediati esterni a sé », giunge alla conclusione secondo cui « non appena un uomo abbia un appetito o volontà per qualcosa, per cui immediatamente prima non aveva né appetito né volontà, la causa della sua volontà non è la volontà stessa, ma qualcos'altro che non è in suo proprio potere. Cosicché, posto che è fuori discussione che la volontà è la causa necessaria delle azioni volontarie, ed (...) è anche causata da altre cose di cui essa non ha la disponibilità, ne consegue che le azioni volontarie hanno,

6. In quanto la volontà di fare è appetito, e la volontà di tralasciare, timore, le cause dell'appetito e del timore sono pure le cause della nostra volontà. Ma il prospettarsi vantaggi e danni, vale a dire ricompense e punizioni, è la causa del nostro appetito e dei nostri timori, e quindi anche delle nostre volontà, nella misura in cui noi si creda che quelle ricompense e vantaggi, che sono prospettati, ci capiteranno. Di conseguenza, le nostre volontà seguono le nostre opinioni, come le nostre azioni seguono i nostri voleri. In questo senso si dice giustamente e propriamente che il mondo è governato dall'opinione.

7. Quando le volontà di molti concorrono in qualche unica e medesima azione, o effetto, il concorso delle loro volontà è chiamato consenso; col quale termine noi non dobbiamo intendere una sola volontà di molti uomini, poiché ogni uomo ha la propria volontà separata; ma molte volontà per la produzione di un unico effetto. Ma quando le volontà di due diversi uomini producono azioni che costituiscono reciprocamente resistenze l'una all'altra, questo si chiama contesa; e se avviene tra le persone dell'uno e dell'altro, battaglia; mentre le azioni che procedono dal consenso sono mutuo aiuto.

8. Quando molte volontà sono sussunte o incluse nella volontà di uno o più consezienti (e come questo possa avvenire, sarà chiarito più tardi) allora quella sussunzione di molte volontà in una o più è chiamata unione.

---

una per una, cause necessarie, e sono quindi necessitate» (p. 274).

A queste argomentazioni, Bramhall si opponeva distinguendo, al modo scolastico, la necessità « ex suppositione » da quella assoluta, che era poi quella sostenuta da Hobbes, e che egli negava. Ma il filosofo inglese respingeva recisamente ogni distinzione, bollandola di gergo incomprensibile e barbaro, e sul binario di questa reciproca incomprensione scorre l'intera polemica, in cui non sempre la chiarezza e la lucidità dell'argomentare stanno dalla parte di Hobbes. Sulla questione si può utilmente vedere A. Capizzi, *Il problema del libero arbitrio da Erasmo a Kant*, Firenze, La Nuova Italia, 1963, pp. 189-194.

 Filosofia_in_Ita

9. Nelle deliberazioni interrotte, come possono esserlo per dedicarsi ad altri affari, o per il sonno, l'ultimo desiderio di quella parte della deliberazione è chiamato *intenzione*, o proponimento.

CAPITOLO XIII

1, 2. Dell'insegnare, del persuadere, della controversia, del consenso. - 3. Differenza tra insegnare e persuadere. - 4. Le controversie sono causate dai dommatici. - 5. Il consigliare. - 6. Promessa, minaccia, comando, legge. - 7. Il sorgere e il moderarsi delle passioni. - 8. Le sole parole non sono segni sufficienti della mente. - 9. In caso di contraddizione, la parte significata direttamente è preferita alla parte tratta da essa per conseguenza. - 10. L'ascoltatore è interprete del linguaggio di colui che parla con lui. - 11. Il silenzio è talvolta segno di consenso.

1. Avendo parlato dei poteri ed atti della mente, sia conoscitivi che motivi, considerati in ogni uomo per se stesso, senza relazione agli altri, cadrà opportuno in questo capitolo parlare degli effetti dei medesimi poteri, per quanto riguarda i rapporti vicendevoli tra gli uomini; e quegli effetti sono anche i segni mediante i quali uno ha notizia di ciò che un altro concepisce e intende. Di questi segni, alcuni sono tali che non si possono facilmente contraffare, come azioni e gesti, specialmente se siano improvvisi; ne ho menzionato qualcuno a scopo di esempio al nono capitolo, dove si parla delle diverse passioni di cui essi sono segni; ve ne sono altri che si possono contraffare: e sono le parole e il discorso, dell'uso ed effetto dei quali ho da parlare in questo luogo.

 Filosofia_in_Ita

2. Il primo uso del linguaggio, è l'espressione dei nostri concetti, cioè, il far nascere in un altro i medesimi concetti che abbiamo in noi stessi; e questo è chiamato *insegnamento*; in esso, se i concetti di colui che insegna accompagnano continuamente le sue parole, e hanno origine da qualcosa che proviene dall'esperienza, allora ciò fa nascere un'evidenza uguale nell'ascoltatore che li comprende, e gli fa conoscere qualcosa, che quindi si dice egli *impara*. Ma se non vi è una tale evidenza, allora tale insegnamento è chiamato *persuasione*, e fa nascere nell'ascoltatore, nient'altro che ciò che si trova in chi parla, una mera opinione. E il segno di due opinioni contraddittorie l'una all'altra, cioè affermazione e negazione della medesima cosa, si chiama *controversia*; ma nel caso di due affermazioni, o due negazioni, si ha *consenso* nell'opinione.

3. Il segno infallibile dell'insegnare giustamente, e senza errore, è questo: che nessun uomo abbia mai insegnato il contrario; non che pochi, per quanto pochi siano, sia pure uno. Infatti, comunemente la verità sta dalla parte dei pochi, piuttosto che della moltitudine; ma quando, in opinioni e questioni considerate e discusse da molti, capita che neppure uno degli uomini che così le discutono diverga da un altro, allora si può giustamente inferirne che essi sanno ciò che insegnano, e altrimenti che non lo sanno. E questo appare nel modo più manifesto a coloro che hanno considerato i diversi oggetti in cui gli uomini hanno esercitato le loro penne, e le diverse vie per le quali essi hanno proceduto, insieme con la diversità del loro successo. Infatti quegli uomini che hanno intrapreso a considerare null'altro che la comparazione delle grandezze, numeri, tempi e moti, e le loro reciproche proporzioni, sono per questo stati gli autori di tutte quelle cose eccellenti, in cui noi differiamo da quel popolo selvaggio che sono ora gli abitanti di varie zone in America; e che sono stati per l'addietro gli abitanti di quelle contrade ove al giorno d'oggi fioriscono al massimo grado arti e scienze. Infatti, dagli studi di questi uomini è derivato tutto ciò che ci giunge

per il nostro ornamento, mediante la navigazione; e tutto ciò che noi abbiamo di benefico per la società umana grazie alla divisione, distinzione e descrizione della faccia della terra; e anche tutto ciò che abbiamo grazie al conto dei tempi, e la previsione del corso dei cieli; tutto ciò che abbiamo mediante la misurazione delle distanze, dei piani e dei solidi di ogni sorta; e tutto ciò che abbiamo, sia di elegante che di difensivo nelle costruzioni: si supponga tolto tutto questo, in cosa differiamo dal più selvaggio degli Indiani? Eppure, fino ad oggi non si è mai udito che ci fosse alcuna controversia concernente alcuna conclusione su questo oggetto, la cui scienza è stata nondimeno continuamente ampliata ed arricchita con conclusioni della più difficile e profonda speculazione. La ragione di ciò appare chiara ad ogni uomo che guardi nei loro scritti; infatti, essi procedono da principî estremamente semplici e modesti, evidenti anche alla capacità più meschina; e vanno avanti lentamente, e con ragionamento estremamente scrupoloso (cioè) dall'imposizione dei nomi essi infieriscono la verità delle loro prime proposizioni; e da due delle prime, una terza; e da due delle tre, una quarta; e così via, secondo il modo di procedere della scienza, menzionato al capitolo VI, sez. 4. Dall'altra parte, quegli uomini che hanno scritto riguardo alle facoltà, passioni e usanze dell'uomo, vale a dire di filosofia morale, o di politica, governo, e leggi, di cui vi sono infiniti volumi, sono stati così lontani dal rimuovere dubbi e controversie nelle questioni che hanno trattato, che le hanno moltiplicate di molto; né un uomo al giorno d'oggi può pretendere di sapere più di quanto sia stato scoperto duemila anni fa da Aristotele. Eppure ogni uomo pensa di sapere su questo argomento tanto quanto un altro; supponendo che per questo non occorra studio, ma che tale competenza ci derivi dall'ingegno naturale; anche se si passa il tempo a giocare, o si impiega la mente altrimenti, nell'acquisto di ricchezze o di posti. La ragione di ciò sta unicamente nel fatto che negli scritti e discorsi si prendono per principî quelle opinioni che già sono volgarmente accettate, siano esse vere o false; e sono in gran parte false. Vi è

quindi una bella differenza tra insegnare e persuadere; i segni di quest'ultimo sono costituiti dalla controversia; i segni del primo, dalla mancanza di controversia[1].

4. Vi sono due tipi di uomini che sono comunemente chiamati dotti: uno è quel tipo che procede con evidenza da umili principî com'è descritto nell'ultima sezione; e questi uomini sono chiamati *mathematici*; gli altri sono quelli che assumono massime dalla loro educazione, e dall'autorità degli uomini, o del costume, e tengon per raziocinio l'abituale discorso parlato; e questi sono chiamati *dogmatici*[2]. Ora, poiché nell'ultima sezione quelli che chiamiamo *mathematici* sono assolti dalla colpa di generare controversia, e quelli che non pretendono di imparare non possono essere accusati, la colpa sta interamente nei *dogmatici*, vale a dire coloro che sono istruiti imperfettamente, e che premono appassionatamente per ottenere che le loro opinioni passino ovunque per verità, senza alcuna evidente dimostrazione, sia dall'esperienza, o dai luoghi della Scrittura di interpretazione incontroversa.

5. L'espressione di quei concetti che causano in noi l'attesa di un bene mentre deliberiamo, come pure di quelli che causano la nostra attesa di un male, è ciò che chiamiamo consiglio. E come nella deliberazione interna della mente concernente ciò che noi stessi abbiamo da fare o non fare, le conseguenze dell'azione sono i nostri consiglieri, mediante un'alternata successione nella mente; così, nel consiglio che un uomo prende da altri uomini, i consiglieri alternatamente fanno apparire le conseguenze dell'azione, e nessuno di essi delibera, ma fra tutti forniscono colui che viene consigliato di argomenti sui quali deliberare dentro di sé.

---

[1] Considerazioni in gran parte identiche o molto simili a quelle contenute in questo paragrafo, si trovano nell'Epistola dedicatoria del *De Cive* (*O. L.*, II, pp. 137-138).

[2] Si delinea ancora una volta la netta contrapposizione che divide la scienza dalla retorica, la prima basata sulla dimostrazione, la seconda sulla semplice persuasione. Cfr. VIANO, art. cit., pp. 357-378.

6. Un altro uso del linguaggio è l'espressione dell'appetito, dell'intenzione, e della volontà; come l'appetito di conoscenza che si esprime mediante l'interrogazione; l'appetito di far fare una cosa da un altro, che si esprime come richiesta, preghiera, petizione; vi sono poi espressioni del nostro proposito o intenzione, come la p r o m e s s a, che è l'affermazione o negazione di qualche azione da fare nel futuro; la m i n a c c i a, che è la promessa di un male; e il c o m a n d o, che è quel discorso, mediante il quale significhiamo ad un altro il nostro appetito o desiderio di far fare qualcosa, o di non farlo fare, per la ragione contenuta nella volontà stessa: infatti, non si dice con proprietà, *Sic volo, sic jubeo*, senza quell'altra proposizione, *Stet pro ratione voluntas*[1]: e quando il comando è una ragione sufficiente per muoverci all'azione, allora quel comando è chiamato l e g g e.

7. Un altro uso del linguaggio è l'i s t i g a z i o n e e la p a c i f i c a z i o n e, mediante le quali noi aumentiamo o diminuiamo vicendevolmente le nostre passioni; esse equivalgono alla persuasione, dato che tra questa e quelle non vi è una reale differenza. Infatti, il far nascere un'opinione o una passione è il medesimo atto; ma mentre nella persuasione noi miriamo a trarre l'opinione dalla passione, qui, il fine è di far sorgere la passione dall'opinione. E come nel sorgere di un'opinione dalla passione, qualsiasi premessa è sufficiente per inferire la conclusione desiderata; così, nel sorgere di una passione dall'opinione, non importa se l'opinione sia vera o falsa, o il racconto sia storico o favoloso. Infatti, non la verità, ma l'immagine crea la passione; e una tragedia influenza non meno di un assassinio, se ben recitata.

8. Benché le parole siano i segni che abbiamo circa le opinioni e le intenzioni l'uno dell'altro, pure, poiché la loro equivocazione è così frequente a seconda della diversità del contesto e della compagnia in cui vanno (della

[1] GIOVENALE, *Satire*, II, 223.

quale equivocazione devon aiutarci a sbarazzarci la presenza di colui che parla, la nostra visione delle sue azioni, e la congettura circa le sue intenzioni): dev'essere estremamente difficile scoprire le opinioni e le intenzioni di quegli uomini che se ne sono andati molto tempo fa, e ce ne hanno lasciato nient'altra significazione che i loro libri; i quali non possono praticamente essere compresi senza conoscere la storia abbastanza da scoprire quelle circostanze sopra menzionate[1], e anche senza grande prudenza nell'osservarle.

9. Quando capita che un uomo ci significhi due opinioni contraddittorie delle quali l'una è chiaramente e di-

---

[1] Questo accenno alla storia ed alla necessità del suo studio, non ai fini di una indifferente erudizione, ma per scoprire il vero significato degli scritti degli antichi, rivela in Hobbes un atteggiamento abbastanza originale nei confronti di questa branca del sapere. Si sa dall'autobiografia che egli in età giovanile s'era ben presto stancato della filosofia scolastica, e s'era quindi dedicato allo studio degli antichi, poeti e storici. Una tappa fondamentale della sua formazione fu poi la traduzione di Tucidide. Ma l'interesse hobbesiano per la storia non rivela — ci sembra — un influsso umanistico: il suo concetto dell'utilità della storia appare abbastanza lontano dalla concezione della *historia magistra vitae* da cui la maggior parte degli umanisti non si sa allontanare, sebbene si possa ammettere che Hobbes risenta forse dell'esigenza filologica posta in luce con tanta enfasi dal Valla. Per quanto riguarda i contemporanei, Hobbes si differenzia in modo evidente dal Cartesio che considerava gli antichi come stranieri presso i quali si viaggi (*Disc. de la Méth.*, I), ma neppure in Bacone si ritrova un concetto dell'utilità della storia qual'è quello accennato da Hobbes: per Bacone, ad esempio, lo studio del passato può servire a ridimensionare il passato stesso, cioè a non disprezzarlo, ma anche ad allontanarlo da noi. Una considerazione « storica » applicata alla filosofia ci consente così di « non togliere l'onore » ai filosofi antichi, di cui tuttavia rifiutiamo le dottrine (Si veda a questo proposito P. Rossi, *F. B. Dalla magia alla scienza*, Bari 1957, pp. 203-204). Hobbes sembra invece nutrire una preoccupazione contraria: egli non « storicizza » i filosofi del passato, coi quali, se si va sul filo della logica, è possibile non interrompere il discorso, e quindi non li rifiuta, ma ricorre alla storia proprio al fine di meglio comprenderli in un approfondimento testuale e contestuale che toglie loro quel diaframma esteriore che si frappone tra noi e loro e in definitiva ce li sottrae.

rettamente significata e l'altra, o tratta da quella per conseguenza, o non conosciuta come contraddittoria ad essa; allora (quando egli non sia presente per spiegarsi meglio) noi dobbiamo accettare la prima delle sue opinioni; infatti, quella è chiaramente significata esser sua, e direttamente, mentre l'altra può procedere da un errore nella deduzione, o dall'avere ignorato la sua ripugnanza. Lo stesso atteggiamento si deve tenere anche nel caso di due espressioni contraddittorie dell'intenzione e volontà di un uomo, per la medesima ragione.

10. In quanto che chiunque parli ad un altro intende con ciò fargli capire quel che dice; se gli parla, o in un linguaggio che l'ascoltatore non comprende, o usa alcun vocabolo in altro senso da quello che egli reputa sia il senso di colui che ascolta, intende anche non fargli comprendere quel che dice; e ciò significa contraddirsi. È quindi sempre da supporsi che colui che non intende ingannare concede la privata interpretazione del suo discorso a colui al quale è indirizzato.

11. Il silenzio, in coloro che pensano che sarà così considerato, è un segno di consenso; infatti, essendo richiesta così poca fatica per dire No, si deve presumere che in questo caso, colui che non lo dice, acconsenta.

CAPITOLO XIV

1, 2. Gli uomini sono uguali per natura. - 3. Per vana gloria non sono disposti a concedere uguaglianza con se stessi agli altri. - 4. Sono inclini a provocarsi l'un l'altro nei confronti. - 5. Sono inclini ad usurparsi a vicenda. - 6. Definizione del diritto. - 7. Il diritto al fine implica il diritto ai mezzi. - 8. Ogni uomo per natura è il proprio giudice. - 9. La forza ed il sapere di ogni uomo sono per il suo proprio uso. - 10. Ogni uomo per natura ha diritto a tutte le cose. - 11. Definizione della guerra e della pace. - 12. Gli uomini per natura sono in stato di guerra. - 13. Nel caso di manifesta disuguaglianza il potere è diritto. - 14. La Ragione comanda la pace.

1. Nei precedenti capitoli è stata esposta l'intera natura dell'uomo, consistente nei poteri naturali del suo corpo e della sua mente, che possono tutti essere compresi in questi quattro: forza del corpo, esperienza, ragione e passione.

2. In questo capitolo [1] sarà opportuno considerare in

[1] Questo capitolo corrisponde pressoché integralmente, per il suo contenuto, al primo capitolo del *De Cive*, e con alcune variazioni che non intaccano la sostanza al cap. XIII e parte del XIV del *Leviathan*. In più, nel *De Cive*, Hobbes confuta con molta ricchezza di annotazioni ed argomenti la tesi circa la naturale socievolezza degli uomini.

quale condizione di sicurezza questa nostra natura ci abbia posti, e qual probabilità essa ci abbia lasciato di continuare ad esistere e di conservarci contro la violenza reciproca. E in primo luogo, se noi consideriamo quanto piccola differenza vi sia nella forza o nel sapere tra uomini nel pieno della maturità, e con quanta facilità colui che è il più debole in forza o in ingegno, o in ambedue, possa distruggere completamente il potere del più forte, poiché non occorre che una piccola forza per sopprimere una vita umana, possiamo concludere che gli uomini, considerati nella loro mera natura, debbono ammettere tra loro l'eguaglianza [1], e che colui che non reclama di più, può essere stimato moderato.

3. D'altra parte, considerando la grande differenza esistente negli uomini, per la diversità delle loro passioni, e considerando come alcuni siano vanagloriosi, e si aspettino precedenza e superiorità sui loro compagni, non soltanto quando sono uguali nel potere, ma anche quando sono inferiori, dobbiamo necessariamente riconoscere che deve di necessità seguire, che quegli uomini che sono moderati e non cercano altro che l'eguaglianza di natura, saranno soggetti alla forza di altri, che tenteranno di sottometterli. E da ciò deriverà nell'umanità una generale diffidenza, e reciproco timore, l'uno dell'altro.

4. Inoltre, poiché gli uomini per naturale passione sono reciprocamente offensivi in diversi modi, poiché ogni uomo pensa bene di sé, e non ama veder altrettanto negli altri, essi devono necessariamente provocarsi l'un l'altro mediante parole, e altri segni di disprezzo ed avversione, che

[1] Si noti che il concetto di uguaglianza qui proposto da Hobbes è ben lontano sia dal principio aristotelico, secondo il quale tutti gli uomini sono uguali in quanto partecipi della natura razionale, sia dall'affermazione cristiana dell'uguaglianza di tutti gli uomini in quanto figli di Dio. Si tratta, nel caso di Hobbes, di una considerazione puramente fattuale ed empirica, di una « uguaglianza nella debolezza », che pure costituisce il principio fondamentale del diritto di natura. Ma anche sul modo particolare in cui Hobbes considera il diritto di natura vi sarà occasione di dilungarsi.

son cose che accadono ad ogni confronto; fino a che, in ultimo, sono indotti a determinare la preminenza mediante la violenza e la forza del corpo.

5. Di più, considerando che molti appetiti degli uomini li spingono ad un unico e medesimo fine, e che quel fine talvolta non può, né essere goduto in comune, né diviso, ne consegue che il più forte deve goderne da solo, e chi sia il più forte, lo si decide in battaglia. E così la maggior parte degli uomini, pur non essendo sicura di poter avere la meglio, nondimeno, per vanità [1], o confronto, o appetito, provoca il resto, che altrimenti si accontenterebbe dell'eguaglianza.

6. E in quanto che la necessità di natura induce gli uomini a volere e desiderare il *bonum sibi*, ciò che è bene per loro stessi, e ad evitare ciò che è nocivo, ma sopra tutto quel terribile nemico di natura, la morte, dalla quale ci aspettiamo la perdita di ogni potere, e anche la maggiore delle sofferenze corporali al momento del trapasso, non è contro ragione che l'uomo faccia tutto quel che può per preservare il proprio corpo e le membra, sia dalla morte che dalla sofferenza. E ciò che non è contro ragione, gli uomini lo chiamano diritto, o *Jus*, o libertà non riprovevole di usare il proprio potere e abilità naturale. È quindi un diritto di natura che ogni uomo

---

[1] Sul concetto hobbesiano di « vanità » si sofferma particolarmente lo STRAUSS (op. cit., pp. 10-15) per verificare la propria tesi, secondo cui l'antropologia di Hobbes risentirebbe più di un influsso umanistico che della concezione meccanicistica del sistema generale: mentre infatti per Hobbes la causa principale delle discordie umane è la vanità, per cui lo stato, inteso come Leviatano, sorge appunto per soggiogarla, una considerazione puramente meccanicistica — osserva lo Strauss — non consentirebbe la formulazione di un giudizio di valore di questo genere (la vanità come « male ») riguardo a quello che sarebbe solo un'appetito naturale dell'uomo. L'oscillazione tra influsso umanistico e concezione meccanicistica spiegherebbero — secondo Strauss — le notevoli varianti dei testi (oltre a *Elements*, *De Cive*, I, 4-6 e *Leviathan*, XIII) riguardo alla sua configurazione e collocazione.

possa conservare la sua propria vita e le membra, con ogni potere a sua disposizione[1].

7. E se un uomo ha diritto al fine, e il fine non può essere raggiunto senza i mezzi, cioè senza quelle cose che sono necessarie al fine, ne consegue che non è contro ragione, ed è quindi giusto per un uomo, usare tutti i mezzi e compiere qualsiasi azione sia necessaria per la conservazione del proprio corpo.

8. Inoltre, ogni uomo, per diritto di natura, è egli stesso giudice della necessità dei mezzi, e della grandezza del pericolo. Infatti, se è contro ragione che io stesso sia giudice del mio proprio pericolo, allora è secondo ragione che un altro ne sia giudice. Ma la medesima ragione che rende un altro uomo giudice di quelle cose che concernono me, rende anche me giudice di ciò che concerne lui. E quindi io ho ragione di giudicare della sua sentenza, se sia per mio beneficio, o no.

9. Così come il giudizio di un uomo, nel diritto di natura, deve essere impiegato per il suo proprio beneficio, così anche la forza, il sapere, e l'arte di ogni uomo sono rettamente impiegati, allorché egli ne usa per sé; altrimenti, un uomo non può più avere il diritto di conservarsi.

10. Ogni uomo per natura ha diritto a tutte le cose, vale a dire, di fare qualsiasi cosa egli desideri a chi desidera, di possedere, usare e godere tutte le cose che egli voglia e possa. Infatti, poiché tutte le cose che egli vuole debbono essere buone per lui nel suo giudizio, dato che

[1] È questo il primo luogo hobbesiano in cui troviamo nominato il diritto naturale. Un diritto naturale che si discosta nettamente, sia dalla concezione razionalistico-assolutistica dell'antichità, sia da quella metafisico-religiosa del Medio Evo, per porre Hobbes come il vero fondatore del giusnaturalismo moderno, molto di più di Grozio, che lo aveva, sì, « demetafisicizzato », ma non completamente disassolutizzato. Hobbes riporta il diritto naturale alla misura di una ragione meramente umana e relativa. Sulla priorità di Hobbes su Grozio riguardo alla fondazione del giusnaturalismo moderno, si veda N. Bobbio, *Hobbes e il giusnaturalismo*, in « Riv. Crit. di Storia d. Filos. » XVII (1962), IV, pp. 470-485.

egli le vuole, e possono tendere alla sua conservazione una volta o l'altra, o almeno egli può giudicare così, e noi l'abbiamo fatto giudice di ciò alla sez. 8: ne consegue che tutte le cose possono anche essere fatte da lui con pieno diritto. E per questo motivo è giusto che si dica: *Natura dedit omnia omnibus*, la Natura ha dato tutte le cose a tutti gli uomini; tanto più che *jus* e *utile*, diritto e profitto, sono la medesima cosa [1]. Ma il fatto che tutti gli uomini abbiano diritto a tutte le cose, in effetti, non è una situazione migliore di quella che si avrebbe se nessun uomo avesse diritto ad alcuna cosa. Infatti un uomo può usare e beneficiare ben poco di un suo diritto, quando un altro altrettanto forte, o più forte di lui, abbia anch'egli diritto alla medesima cosa.

11. Poiché allora alla offensività reciproca della natura umana, si aggiunge un diritto di ogni uomo ad ogni cosa, per cui un uomo invade con diritto, e un altro con diritto resiste, e gli uomini perciò vivono in perpetua diffidenza, e studiano il modo di usurparsi l'un l'altro, la situazione dell'uomo in questa libertà naturale è lo stato di guerra. Infatti, la guerra non è altro che quel tempo in cui la volontà e l'intenzione di contendere con la forza vengono sufficientemente dichiarate, mediante parole o azioni; e il tempo in cui non vi è guerra, è la pace.

12. Poiché lo stato di ostilità e di guerra è tale, che per esso la natura stessa viene distrutta, e gli uomini si uccidono l'un l'altro (come anche noi sappiamo che avviene,

[1] Nel *De Cive* (I, 10) l'argomentazione è identica. Annotando il passo, N. Bobbio osserva che il diritto di tutti a tutto non va inteso nel senso che nello stato di natura tutto sia lecito, bensì nel senso che il diritto a tutto va ridotto nei limiti di ciò che la retta ragione ci indica come utile (*Elementi filosofici del Cittadino*, Torino 1959, n. 11, pp. 88-89); ciò consente al Bobbio di dimostrare l'inutilità — oltre che l'inconsistenza — della distinzione del WARRENDER (*The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford 1957, p. 20 s.), tra due significati del termine diritto, in Hobbes: quello ordinario, di ciò che si è moralmente autorizzati a fare, e quello che andrebbe riferito a questo passo specifico, di ciò cui non si è obbligati a rinunciare.

per l'esperienza delle nazioni selvagge che vivono ai nostri giorni, e per le storie dei nostri antenati, i vecchi abitanti della Germania e di altre ora civili contrade, ove troviamo che la gente aveva poca vita e breve, e senza ornamenti e comodità di vita, che vengono di solito inventati e procurati grazie alla pace ed alla società): colui quindi che desidera vivere in uno stato come quello della libertà e del diritto di tutti a tutto si contraddice. Infatti, ogni uomo per naturale necessità desidera il proprio bene, al quale è contrario questo stato, in cui noi supponiamo l'esistenza di una lotta tra uomini per natura uguali, e in grado di distruggersi l'un l'altro.

13. Poiché questo diritto di proteggerci mediante il nostro discernimento e la nostra forza deriva dal pericolo, e quel pericolo dall'uguaglianza tra le forze degli uomini: è molto più ragionevole che un uomo prevenga tale uguaglianza prima che giunga il pericolo, e prima che vi sia necessità di una battaglia. Un uomo quindi, che abbia in suo potere un altro uomo da reggere o governare, al quale far del bene o del male, ha diritto, per il vantaggio del suo potere presente, di prendere precauzioni a suo piacimento, per la sua sicurezza contro quell'altro nel tempo a venire. Colui che ha già sottomesso il suo avversario, o ha posto in suo potere chiunque altro che, o per infanzia, o per debolezza, non è in grado di resistergli, per diritto di natura può prendersi la miglior garanzia che tale infante o tale persona debole e sottomessa possano dargli, di restare diretti e governati da lui per il tempo a venire. Infatti, poiché noi ci proponiamo sempre la nostra sicurezza e conservazione, contraddiciamo manifestamente a quella nostra intenzione, se volontariamente lasciamo in libertà gente simile, e sopportiamo che nel medesimo tempo acquisti forza e sia nostra nemica. Dal che si può anche concludere, che il potere irresistibile nello stato di natura è diritto [1].

---

[1] *De Cive*, I, 14. Questa asserzione, anche più della definizione del diritto come « libertà di usare del proprio potere » (v. *supra*, par. 7), ci sembra atta ad appoggiare la tesi di coloro per i quali

14. Ma poiché si suppone, per l'uguaglianza della forza e delle altre facoltà naturali dell'uomo, che nessuno ha un potere sufficiente da esser sicuro per lungo tempo di conservarsi grazie ad esso, finché rimanga nello stato di ostilità e di guerra, la ragione comanda ad ogni uomo, per il suo bene, di cercare la pace, tanto più quanto vi sia speranza di raggiungerla; e di lottare, con ogni aiuto egli possa procurarsi, per la propria difesa contro coloro dai quali tale pace non può essere ottenuta; e di fare tutte quelle cose che necessariamente vi conducono [1].

Hobbes identifica il diritto con la forza. Il Bobbio, a questo proposito, osserva che tale tesi sarebbe infondata, in quanto « anche per Hobbes il diritto è la facoltà di agire nei limiti di una regola » (*Elementi*, cit., n. 10, pp. 86-87); ma tale criterio perde significato di fronte ad un potere irresistibile, che non ha più alcun bisogno di una regola razionale per sopravvivere, dato appunto che è irresistibile. Si deve forse osservare, però, che un tale potere è supposto solo in linea teorica: proprio al par. seguente, Hobbes precisa infatti che in pratica « nessuno ha un potere sufficiente da esser sicuro di conservarsi per lungo tempo ».

[1] È questa la fondamentale legge di natura, riprodotta pressoché senza varianti in *De Cive*, I, 15 e posta come seconda in *Leviathan*, cap. XIV, dove la prima riguarda il diritto di ogni uomo ad ogni cosa.

CAPITOLO XV

1. La legge di natura non consiste nel consenso degli uomini, ma nella ragione. - 2. Che ogni uomo si spogli del diritto che egli ha a tutte le cose, è un precetto di natura. - 3. Che cosa sia abbandonare e trasferire un proprio diritto. - 5. Non si trasferisce un diritto con sole parole « de futuro ». - 6. Le parole « de futuro », insieme con altri segni di volontà, possono trasferire il diritto. - 7. Definizione di libera donazione. - 8. Il contratto, e i tipi di esso. - 9. Definizione di patto. - 10. Un contratto di mutua fedeltà non è valido in stato di ostilità. - 11. Non vi è patto umano, se non reciproco. - 12. Come si sciolga un patto. - 13. Un patto estorto col timore, nella legge di natura è valido. - 14. Un patto contrario ad un patto precedente, è nullo. - 15. Definizione di giuramento. - 16. Il giuramento deve essere consentito ad ogni uomo nella sua religione. - 18. I patti non costringono che a compiere il massimo sforzo.

1. Su che cosa sia quel che chiamiamo legge di natura [1], non vi è accordo, da parte di coloro che finora ne hanno scritto. Per la maggior parte, gli scrittori che abbiano occa-

[1] La comparsa abbastanza improvvisa di una « legge naturale », a regolare i rapporti tra uomo e uomo nello stato di natura, finora contrassegnato dal mero diritto di tutti a tutto può destare qualche perplessità, e questo infatti è uno dei temi più discussi della filosofia

sione di affermare che qualcosa sia contro la legge di natura, non presentano come argomento più di questo, che è contro il consenso di tutte le nazioni, o delle più sagge e più civili nazioni. Ma non ci si accorda su chi giudicherà quali nazioni siano le più sagge. Altri fanno contrario alle leggi di natura tutto ciò che è contrario al consenso di tutta l'umanità; la qual definizione non può essere concessa, poiché allora nessun uomo potrebbe offendere la legge di natura; infatti la natura di ogni uomo è contenuta nella natura dell'umanità [1]. Ma poiché tutti gli uomini, trasportati dalla violenza della loro passione, e a causa dei cattivi costumi, fanno quelle cose che sono comunemente dette essere contro la legge di natura, non è il consenso della passione, o il consenso in qualche errore derivatoci dal costume, a fare la legge di natura. La ragione nell'uomo non è meno naturale della passione, ed è la medesima in tutti gli uomini, poiché tutti gli uomini convengono nella volontà di essere guidati e governati in direzione di ciò che essi desiderano raggiungere, cioè il loro bene, e questa è l'opera della ragione. Non vi può quindi essere altra legge di natura che la ragione, né altri precetti della

---

politica hobbesiana. Va ricordato però che la legge naturale, in Hobbes non ha alcuna origine metafisica o religiosa e neppure è una norma razionale assoluta bensì un imperativo ipotetico, una regola empirica che la ragione suggerisce all'uomo il quale cerca per naturale appetito di sopravvivere e di conservare il proprio moto vitale. La « ragione » in questo caso finisce per costituire una sorta di affinamento di quello stesso appetito e desiderio di conservazione. Per una equilibrata confutazione delle critiche mosse a Hobbes, in relazione a questo tema, da C. E. VAUGHAN (*Studies in History of Political Philosophy*, Manchester 1925, vol. I, pp.. 33-61) si veda N. BOBBIO, trad. cit., p. 96, n. 1.

[1] Il medesimo accenno a due gruppi di teorici della legge naturale si ritrova in *De Cive*, II, 1. Con riferimento a quest'ultimo testo si può osservare, col Bobbio (trad. cit., p. 96, n. 2), che Hobbes trae la distinzione dal *De jure belli ac pacis* di Grozio (I, 1, 12), il quale fornisce alcuni nomi come esemplificazione; così, al primo gruppo apparterrebbero Porfirio, Andronico Rodio, Plutarco, Aristotele; al secondo, Esiodo, Eraclito, ancora Aristotele, Cicerone, Seneca, Quintiliano.

legge naturale, che quelli che ci chiariscono le vie della pace, quando la si può ottenere, e della difesa, quando non si può.

2. È quindi un precetto della legge di natura, che ogni uomo si spogli del diritto che egli ha per natura a tutte le cose[1]. Infatti, quando diversi uomini hanno diritto non solo a tutte le altre cose, ma alle persone l'uno dell'altro, se essi ne fanno uso, ne scaturiscono invasione da una parte, e resistenza dall'altra, cioè la guerra; in contrasto quindi con la legge di natura, il cui fine ultimo consiste nel procurare la pace.

3. Quando un uomo si spoglia del suo diritto, e lo allontana da sé, o vi rinunzia semplicemente, o lo trasferisce ad un altro uomo. Rinunciare, significa manifestare con segni sufficienti, che non è più nostra volontà fare quell'azione che di diritto avremmo potuto fare prima. Trasferire un diritto ad un altro, consiste nel dichiarare mediante segni sufficienti a quell'altro che lo accetta, che è nostra volontà non resistere, o fargli opposizione, secondo quel diritto che vi avevamo prima di trasferirlo. Infatti, dal momento che per natura ogni uomo ha diritto ad ogni cosa, è impossibile per un uomo trasferire ad un altro alcun diritto che egli prima non avesse. E quindi tutto ciò che un uomo fa nel trasferimento di un diritto, non è altro che una dichiarazione della sua volontà di permettere che colui al quale egli ha così trasferito il proprio diritto, ne tragga vantaggio senza molestia. Per esempio, quando un uomo dà la propria terra o i beni ad un altro, egli si priva del diritto di entrarvi, e di far uso della detta terra o beni, o comunque di impedire all'altro l'uso di ciò che gli ha dato.

4. Nel trasferimento di un diritto, si richiedono quindi due cose: una da parte di colui che trasferisce, cioè, una sufficiente manifestazione della propria volontà in proposito: l'altra da parte di colui al quale esso è trasferito,

---

[1] Corrispondenza con *De Cive*, II, 3 (è la prima delle leggi natrali « derivate » dalla fondamentale) e con *Leviathan*, cap. XIV (seconda legge).

cioè una sufficiente manifestazione della propria accettazione. Se una delle due manca, il diritto rimane dov'era; né si deve supporre che colui che dà il proprio diritto ad un altro che non l'accetta, per ciò stesso semplicemente lo abbandoni, e lo trasferisca a chiunque lo voglia ricevere: in quanto che la causa del trasferimento del diritto stesso ad uno, piuttosto che ad un altro, risiede in quell'uno, piuttosto che negli altri.

5. Quando non appaiono altri segni che un uomo abbia abbandonato o trasferito il proprio diritto, se non unicamente delle parole, è necessario che lo stesso sia fatto in parole che significhino il tempo presente, o il passato, e non solo il futuro. Infatti, colui che dice al futuro, come per esempio: domani io darò, dichiara evidentemente che non ha ancora dato. Il diritto quindi rimane a lui oggi, e così continua fino a che egli lo abbia ceduto effettivamente. Ma colui che dice: Io do, presentemente, o ho dato ad un altro qualche cosa, perché egli abbia e goda la medesima domani, o in un altro tempo futuro, ha trasferito effettivamente ora il detto diritto, che altrimenti egli avrebbe detenuto ancora al tempo in cui l'altro avrebbe dovuto goderne.

6. Ma poiché le parole da sole non sono una sufficiente dichiarazione della mente, come è stato dimostrato al cap. III, sez. 8, delle parole dette *de futuro*, quando la volontà di colui che le pronuncia può essere compresa mediante altri segni, possono essere prese molto spesso come se fossero intese *de praesenti*. Infatti, quando appare chiaro che colui che dà vorrebbe che la propria parola venisse intesa, da parte di colui al quale dà, come se trasferisse effettivamente il proprio diritto, allora si deve necessariamente intendere che egli voglia tutto ciò che è necessario a quest'effetto.

7. Quando un uomo trasferisce un diritto proprio ad un altro, senza considerazione di un beneficio reciproco, passato, presente, o futuro, questo si chiama libera donazione. E nella libera donazione non possono essere vincolanti altre parole, se non quelle che sono *de praesenti*, o *de praeterito*: infatti, se sono solo *de futuro*,

esse non trasferiscono nulla, né possono essere intese come se procedessero dalla volontà del donatore; perché essendo una libera donazione, essa non comporta alcuna obbligazione maggiore di quella che è imposta dalle parole. Infatti, colui che promette di dare, all'infuori di ogni altra considerazione che non sia il proprio affetto, fin tanto che non ha dato, delibera ancora, a seconda che le cause dei suoi affetti permangano o diminuiscano; e colui che delibera non ha ancora voluto, poiché la volontà è l'ultimo atto della sua deliberazione. Quindi colui che promette non è per questo un donatore, ma un *doson*; il quale nome fu dato a quell'Antioco[1], che prometteva spesso, ma raramente dava.

8. Quando un uomo trasferisce il proprio diritto sulla base della considerazione di un reciproco beneficio, questa non è una libera donazione, ma una donazione mutua; ed è chiamata contratto. E in tutti i contratti, o ambedue le parti adempiono subito, e si pongono reciprocamente nella certezza ed assicurazione di godere di ciò per cui contrattano, come quando gli uomini comprano o vendono, o barattano; oppure una parte adempie subito, e l'altra promette, come quando uno vende sulla fiducia: o anche nessuna delle due parti adempie al momento, ma si fidano l'una dell'altra. Ed è impossibile che vi sia un tipo di contratto all'infuori di questi tre. Infatti, o ambedue i contraenti operano sulla fiducia, o nessuno; oppure uno opera sulla fiducia, e l'altro no.

9. In tutti i contratti in cui vi sia fiducia, la promessa di colui al quale si dà fiducia è chiamata patto. E questo, per quanto sia una promessa, e riguardante il futuro, pure trasferisce il diritto,- quando viene il momento, non meno di una donazione effettiva. Infatti è un segno manifesto, che colui che adempì intese che fosse volontà di colui al quale dava fiducia di adempiere anch'egli. Le promesse quindi, in considerazione del reciproco beneficio, sono

[1] In realtà, Antigono III, re di Macedonia (263-221 a. C.). Hobbes traeva probabilmente la notizia da Plutarco (*Coriol.*, 11).

patti e segni della volontà, cioè dell'ultimo atto della deliberazione, mediante il quale la libertà di adempiere o di non adempiere è tolta, e di conseguenza sono obbligatorie. Infatti dove cessa la libertà, incomincia l'obbligazione [1].

10. Nondimeno, in contratti che consistano nella mutua fiducia, per cui nulla viene adempito al presente da alcuna delle due parti, quando il contratto è fra gente che non si può costringere, colui che adempie per primo, considerando la disposizione degli uomini a trarre vantag-

---

[1] Sul concetto di obbligazione in Hobbes si è accesa in questi ultimi tempi una polemica piuttosto vivace, che ha tratto l'avvio dal libro di H. Warrender, già citato. Secondo il Warrender, che riprende e porta alle estreme conseguenze una tesi già espressa nel 1938 da A. E. TAYLOR (*The Ethical Doctrine of H.*, « Philosophy » XIII, 1938, pp. 406-424), nel sistema hobbesiano nessun patto potrebbe indurre gli uomini all'obbedienza al sovrano, se essi non vi fossero già costretti dalle leggi di natura: l'obbligazione morale è quindi il fondamento di ogni altra obbligazione, si esprime nella legge naturale e trae la propria origine dall'obbligazione divina, che è indiscutibile. Sempre secondo Warrender, la legge naturale è infatti espressione di quella divina — come Hobbes stesso dimostrerebbe nel confronto con le Scritture — e la legge civile deve la sua validità solo al fatto che è fondata dalla legge naturale, cioè dalla morale. In questo modo sarebbe la morale a fondare la politica, e non il contrario, come comunemente si sostiene a proposito di Hobbes. L'obbligazione, comunque, rimarrebbe sempre estranea al meccanismo psicologico del *self-interest*, per cui l'antropologia e la psicologia sarebbero completamente separate ed estranee alla morale. La tesi del Warrender ha sollevato una serie di critiche serie e fondate, anche se non le si può negare qualche ragion d'essere, data l'estrema complessità e talvolta oscurità del pensiero hobbesiano. Circa i rapporti tra legge naturale e legge divina, ci dilungheremo a suo luogo (v. il cap. XVIII di quest'opera), ma fin d'ora si può osservare che è assurdo separare l'antropologia dal complesso delle leggi naturali, dal momento che, per esplicita affermazione di Hobbes, queste trovano in quella, cioè nel desiderio fondamentale di conservare il proprio moto vitale, la loro unica giustificazione. Per una critica serrata alle argomentazioni del Warrender, si vedano principalmente: S. M. BROWN JR., *Hobbes. The Taylor Thesis*, « The Philosophical Review » LXVIII (1959), pp. 303-323; R. POLIN, *Justice et Raison chez Hobbes*, « Riv. crit. di storia d. filos. » XVII (1962), IV, pp. 450-469.

gio da ogni cosa per il loro beneficio, non fa altro che consegnarsi con ciò all'avidità, o ad altra passione di colui col quale contratta. E quindi tali patti sono di nessun effetto. Infatti, non vi è ragione per cui uno debba adempiere per primo, se è probabile che l'altro, dopo, non adempia. E se sia probabile o no, colui che dubita lo giudicherà da sé (come è stato detto al cap. XIV, sez. 8), finché si rimanga nello stato e nella libertà di natura. Ma quando vi sarà quel potere coercitivo su ambedue le parti, che le priverà dei loro giudizi privati a questo riguardo, allora tali patti possono essere efficaci; perché colui che adempie per primo non avrà un ragionevole motivo di dubitare dell'adempimento dell'altro, che vi può essere costretto.

11. E dal momento che in tutti i patti, contratti, e donazioni, l'accettazione di colui al quale il diritto è trasferito, è necessaria all'essenza di quei patti, donazioni ecc., è impossibile fare un patto o donazione nei confronti di chi, per natura, o assenza, non sia in grado, o se in grado, non dichiari effettivamente la sua accettazione dello stesso. Prima di tutto, quindi, è impossibile per un uomo fare un patto con Dio Onnipotente, a meno che Egli non si sia compiaciuto di dichiarare chi riceverà e accetterà il detto patto in suo nome. È anche impossibile fare un patto con quelle creature viventi, delle cui volontà non abbiamo segno sufficiente, per mancanza di linguaggio comune.

12. Un patto di fare qualche azione in un certo tempo e luogo viene risolto dal contraente, allorché quel tempo giunge, o con l'adempimento, o con la violazione. Infatti è nullo un patto che sia assolutamente impossibile. Ma un patto di non fare, senza limitazione di tempo, vale a dire un patto di non far mai, è risolto dal contraente solo allorché egli lo violi, o muoia. E generalmente tutti i patti si possono sciogliere da parte del creditore, a beneficio del quale, e per diritto del quale, colui che fa il patto è obbligato. Quindi, questa rinunzia del diritto da parte del creditore costituisce una remissione del patto. E universalmente, per la stessa ragione, tutte le obbligazioni sono estinguibili a volontà dell'obbligante.

13. È questione spesso sollevata, se i patti estorti agli uomini col timore siano obbliganti. Per esempio, nel caso che un uomo, per timore della morte, abbia promesso di dare ad un ladro cento sterline il giorno seguente, e di non denunciarlo, se tale patto sia obbligante o no. E per quanto in alcuni casi tale patto possa essere nullo, pure non è nullo perché estorto col timore. Infatti, non si vede il motivo, per cui ciò che facciamo per paura debba aver meno forza di quel che facciamo per avidità. Infatti, sia l'una che l'altra rendono l'azione volontaria. E se non fosse valido alcun patto che derivasse dal timore della morte, non potrebbero aver vigore, né condizioni di pace tra nemici, né alcuna legge; poiché a tutte si acconsente a causa di quel timore. Infatti chi perderebbe la libertà che la natura gli ha dato, di governarsi di sua propria volontà e potere, se non si temesse la morte nel conservarla[1]? Quale prigioniero di guerra ci si può fidare che cerchi il suo riscatto, e che non lo si debba piuttosto uccidere, se egli non fosse legato dalla garanzia della sua vita ad adempiere alla sua promessa? Ma dopo l'introduzione della politica e delle leggi, il caso può mutare; infatti, se per legge l'adempimento di un tale patto viene proibito, allora colui che promette qualcosa ad un ladro, non solo può, ma deve rifiutare di adempiere. Ma se la legge non proibisce l'adempimento, ma lo lascia alla volontà di colui che fa la promessa, allora l'adempimento è ancora lecito: e il patto di cose lecite è obbligatorio, anche nei confronti di un ladro.

14. Colui che dà, promette, o stringe un patto con qualcuno, e poi dà, promette o stringe un patto per la

---

[1] È questo il punto nodale dell'intera teoria hobbesiana dello stato: la perdita della libertà, cioè del « diritto naturale » di tutti a tutto, avviene grazie ad un calcolo (razionale) dei vantaggi che ne derivano, il principale e fondamentale dei quali è la conservazione della vita. Il dovere di obbedienza del suddito verso il sovrano cessa, infatti, nel caso di una manifesta impossibilità del sovrano stesso a tener fede ad un tale impegno, o addirittura alla sua intenzione di ferire o uccidere il suddito.

stessa cosa con un altro, rende nullo il secondo atto. Infatti è impossibile per un uomo trasferire quel diritto, che egli stesso non abbia; e quel diritto, che egli stesso ha prima trasferito, egli non l'ha.

15. Un giuramento è una clausola annessa ad una promessa, contenente una rinuncia alla misericordia divina, da parte di colui che promette, in caso non adempia per quanto è lecito e possibile per lui farlo. E ciò appare dalle parole che costituiscono l'essenza del giuramento (cioè) « così Dio m'aiuti ». Così anche era tra i pagani. E la formula dei Romani era, « Tu Giove uccidi colui che trasgredisce, come io uccido questo animale ». Essendo quindi l'intenzione di un giuramento quello di provocare vendetta su coloro che trasgrediscono i patti, non vale la pena di giurare per degli uomini, per grandi che siano, perché la punizione da parte loro può essere evitata grazie a diversi accidenti, sia che essi vogliano o no; ma la punizione di Dio, no. Benché fosse un costume di molte nazioni, giurare per la vita dei loro principi, pure quei principi, essendo ambiziosi di onori divini, forniscono una testimonianza sufficiente, che essi credevano che non si dovesse giurare per null'altro che per la Divinità.

16. E poiché gli uomini non possono aver paura di un potere in cui non credono, ed un giuramento è inutile, senza il timore di colui che giura, è necessario che colui che giura lo faccia nella forma che egli stesso ammette nella propria religione, e non nella forma che usa colui che lo induce al giuramento. Infatti, per quanto tutti gli uomini possano conoscere per natura che vi è un potere onnipotente, nondimeno essi non credono di giurare per esso, se usano un'altra forma o nome da quello che gli insegna la propria religione (che essi pensano sia la vera).

17. E dalla definizione di giuramento, appare che esso non aggiunge un obbligo di adempiere il patto giurato, maggiore di quanto il patto implichi in sé, ma pone un uomo in un pericolo maggiore, e di una punizione maggiore.

18. Patti e giuramenti sono *de volutariis*, cioè, *de possibilibus*. Né il creditore può intendere che il contraente

 Filosofia_in_Ita

prometta cose impossibili; infatti esse non cadono sotto la deliberazione: e di conseguenza (per il cap. XIII, sez. 10, che rende il creditore interprete), nessun patto è inteso che vincoli al di là del nostro massimo sforzo, sia nell'adempimento della cosa promessa, o in qualcosa di equivalente.

CAPITOLO XVI

1. Gli uomini stanno ai loro patti. - 2. Definizione di ingiuria. - 3. L'ingiuria è fatta solamente al creditore. - 4. Il significato dei nomi giusto, ingiusto. - 5. La giustizia non è rettamente divisa in commutativa e distributiva. - 6. È una legge di natura che colui del quale si ha fiducia, non volga quella fiducia a danno di colui che si fida. - 7. Definizione di ingratitudine. - 8. È una legge di natura tentare di favorirsi l'un l'altro. - 9. E che l'uomo perdoni su garanzia del futuro. - 10. E che la vendetta deve aver riguardo solo al futuro. - 11. La dichiarazione di rimprovero o disprezzo è contro la legge di natura. - 12. La mancanza di discriminazione nel commercio è propria della legge di natura. - 13. I messaggeri usati per procurare o mantenere pace, debbono essere salvi per legge di natura.

1. È un detto comune che la natura non fa nulla invano. Ed è certissimo che, come la verità di una conclusione non è altro che la verità delle premesse che la rendono tale, così la forza del comando, o legge di natura, non è altro che la forza delle ragioni che vi conducono. Quindi la legge di natura menzionata nell'ultimo capitolo, sez. 2, cioè *che ogni uomo si spoglierà del diritto*, ecc. sarebbe interamente vana e di nessun effetto, se non fosse legge della Natura medesima anche questo, *che ogni uomo è obbligato a stare*

ai patti che fa e ad adempierli[1]. Infatti quale beneficio è per un uomo, che una cosa gli sia promessa o data, se colui che dà o promette non adempie, o trattiene ancora il diritto di prendersi indietro ciò che ha dato?

2. La rottura o violazione di un patto, è ciò che gli uomini chiamano ingiuria[2], che consiste in qualche azione od omissione, che è quindi chiamata ingiusta. Infatti, è un'azione od omissione senza *jus*, o diritto, che fu trasferito o abbandonato in precedenza. Vi è una grande somiglianza tra ciò che chiamiamo ingiuria, o ingiustizia nelle azioni e relazioni degli uomini nel mondo, e ciò che è chiamato assurdo nelle argomentazioni e dispute delle Scuole. Infatti, come colui che è indotto a contraddire un'asserzione da lui precedentemente affermata, si dice che è ridotto all'assurdo, così colui che, a causa della passione, compie od omette ciò che precedentemente ha promesso con un patto di non compiere, o di non omettere, si dice che commette ingiustizia. E vi è in ogni rottura di patto una contraddizione propriamente detta; infatti, colui che fa un patto, vuole fare, o omettere, nel futuro; e colui che compie un'azione, la vuole in quel presente, che è parte del futuro, contenuto nel patto: e quindi colui che viola un patto, vuole il compimento ed il non compimento della medesima cosa, nel medesimo tempo, il che è una evidente contraddizione. E così l'ingiuria è un'assurdità nei rapporti umani, come l'assurdità è una specie di ingiustizia nella disputa[3].

---

[1] La medesima legge si ritrova nel *De Cive*, dov'è seconda (cap. III, 1), e nel *Leviathan*, dov'è terza (cap. XV, *E. W.*, III, p. 130).

[2] Il termine *injury* sarebbe meglio tradotto dall'italiano « torto », come fa il Bobbio nella sua traduzione del *De Cive*, per il latino *injuria*, ma abbiamo preferito ripiegare su « ingiuria », data la connessione etimologica operata da Hobbes col termine *jus*.

[3] L'osservazione viene ripresa in *De Cive*, III, 3, ma non nel *Leviathan*. Lo stretto parallelismo tra logica e politica è un tema caratteristico e più volte ribadito in Hobbes, e consente di chiarire alcune delle questioni più controverse riguardo alla logica ed alla

3. In ogni violazione di patto (a chiunque derivi il danno), l'ingiuria è fatta solamente a colui nei confronti del quale il patto fu stretto. Per esempio, se un uomo fa un patto di obbedire al proprio padrone, e il padrone gli comanda di dare del denaro ad un terzo, ed egli promette di farlo, ma non lo fa: benché ciò avvenga a danno del terzo, pure l'ingiuria è fatta unicamente al padrone. Infatti quell'uomo non poteva violare alcun patto con colui col quale non ne erano stati fatti, e quindi non gli fece ingiuria, dato che l'ingiuria consiste, per sua definizione, nella violazione di un patto.

4. I nomi di giusto, ingiusto, giustizia, ingiustizia, sono equivoci, ed hanno diversi significati. Infatti giustizia ed ingiustizia, quando siano attribuite ad azioni, significano la stessa cosa che non ingiuria e ingiuria; e denominano l'azione giusta o ingiusta, ma non così l'uomo; infatti esse lo denominano colpevole, o non colpevole. Ma quando giustizia ed ingiustizia sono attribuite agli uomini, esse significano propensione e disposizione, ed inclinazione di natura, cioè passioni della mente atte a produrre azioni giuste ed ingiuste. Sicché, quando si dice che un uomo è giusto o ingiusto, non si considera l'azione, ma la passione, e l'attitudine a compiere tale azione. E quindi un uomo giusto può aver commesso un atto ingiusto; ed un uomo

---

metodologia hobbesiane. Il parallelismo è costituito dal fatto che, sia in un ambito che nell'altro, l'uomo segue una convenzione arbitrariamente fissata, cioè si comporta secondo le regole di un « patto » liberamente accettato: di rispettare certe connessioni tra i nomi (cioè le definizioni) in logica; di rispettare certi vincoli alle azioni (cioè le leggi), in politica. Nella logica del *De Corpore* troviamo un'osservazione che fa da esatto contraltare a queste considerazioni di *Elements*: a proposito dell'errore, Hobbes sottolinea infatti che « chi si allontana dai nomi di cose pattuiti ... fa un'affermazione falsa per sua negligenza » (*De Corp.* I, 5, 1). In questo caso, quindi, l'inosservanza del patto è causa di assurdità, o di falsità. come in politica determina l'ingiuria. In ambedue i casi, l'accento è posto sulla volontà umana, che foggia a suo arbitrio le leggi e le definizioni, all'origine, e, in seguito sceglie liberamente di aderirvi e di osservarle.

ingiusto può aver commesso giustamente non una, ma la maggior parte delle sue azioni. Infatti vi è un *oderunt peccare*[1] nell'ingiusto, altrettanto che nel giusto, ma per cause diverse; infatti l'uomo ingiusto che si astiene da ingiurie per timore della punizione, manifesta apertamente che la giustizia delle sue azioni dipende dalla costituzione civile, dalla quale le punizioni derivano; mentre invece nello stato di natura sarebbe ingiusto, secondo la fonte dalla quale si scaturisce. Si deve quindi tener presente questa distinzione tra giustizia ed ingiustizia: quando l'ingiustizia è presa nel senso di colpa, l'azione è ingiusta, ma non per questo lo è l'uomo; e quando la giustizia è presa nel senso di mancanza di colpa, le azioni sono giuste, ma non sempre lo è l'uomo. Ugualmente, quando giustizia ed ingiustizia sono prese nel senso di abiti mentali, l'uomo può essere giusto o ingiusto, eppure non così tutte le sue azioni[2].

5. Per quanto concerne la giustizia delle azioni, la stessa è abitualmente divisa in due specie, delle quali gli uomini chiamano l'una commutativa, e l'altra distributiva[3]; e sono dette consistere, l'una nella proporzione aritmetica, l'altra nella geometrica: e la giustizia commutativa si applica nella permuta, come la compera, la vendita e il baratto; la distributiva, nel dare ad ogni uomo secondo i suoi meriti. Questa distinzione non è ben fatta, in quanto che l'ingiuria, che è l'ingiustizia dell'azione, non consiste nell'ineguaglianza delle cose scambiate, o distribuite, ma nell'ineguaglianza che gli uomini (contrariamente a natura e ragione) assumono in sé sopra i loro compagni; ma di tale ineguaglianza si parlerà più avanti. E per quanto riguarda la giustizia commutativa applicata nella compravendita, per

---

[1] ORAZIO, *Epistola* I, 16, 52.

[2] In *De Cive* (III, 5) si ha pressappoco il medesimo ordine di argomentazioni; nel *Leviathan* (cap. 15 della parte I) la trattazione si amplia notevolmente, ma l'obbiettivo rimane sempre il medesimo: se ingiustizia è violazione di un patto, ingiusta può essere un'azione, mai un uomo.

[3] È la classica distinzione aristotelica (*Etica Nicomachea*, V, 4, 1131 b 24-25).

quanto la cosa acquistata non sia uguale al prezzo dato per essa, tuttavia, in quanto sia l'acquirente che il venditore sono resi giudici del valore, e sono perciò ambedue soddisfatti, non vi può essere ingiuria fatta ad alcuna delle parti, nessuna delle due avendo dato fiducia o pattuito con l'altra. E per quanto riguarda la giustizia distribuitiva, che consiste nella distribuzione dei nostri benefici, poiché si dice che una cosa è nostra per il fatto che possiamo disporne a nostro piacimento, non vi può essere ingiuria per alcun uomo, per quanto la nostra liberalità possa venir estesa più ampiamente verso un altro, piuttosto che verso di lui [1]; a meno che noi gli siamo obbligati per patto: e allora l'ingiustizia consiste nella violazione di quel patto, e non nella ineguaglianza della distribuzione [2].

6. Accade molte volte che un uomo rechi vantaggio o contribuisca al potere di un altro, senza alcun patto, ma unicamente sulla confidenza e fiducia di ottenere la grazia e il favore di quell'altro, per mezzo del quale egli può procurarsi un maggiore o non minore beneficio o assistenza. Infatti per necessità di natura ogni uomo, in tutte le sue azioni volontarie tende verso qualcosa che sia per lui un bene. In quetso caso è legge di natura Che nessun uomo sopporti che colui, il quale confida nella sua carità, o affetto nei suoi riguardi, si trovi nella situazione peggiore a causa della sua fiducia [3]. Infatti, se

---

[1] Hobbes pensa alla parabola evangelica dei lavoratori della vigna (*Matt.*, 20), alla quale si richiama più esplicitamente in *De Cive*, III, 6.

[2] Nel *De Cive* (III, 6) Hobbes fornisce anche la motivazione di questa sua critica alla distinzione aristotelica: « Sia ben chiaro che io ho precisato tutto questo contro la distinzione tra giustizia commutativa e giustizia distributiva, benché accolta quasi da tutti, perché nessuno pensi che il torto sia qualcosa di diverso da una violazione di una promessa o di un patto, come più sopra è stato definito » (trad. Bobbio).

[3] Terza legge naturale in *De Cive*, III, 8; in *Leviathan* la legge manca, in questa formulazione; ve n'è una, tuttavia, che fa riferimento al dovere della gratitudine (Parte I, cap. 15).

si farà così, gli uomini non oseranno assistersi a vicenda per la reciproca difesa, né porsi alla mercé l'uno dell'altro, sotto qualsiasi condizione, ma piuttosto affronteranno l'estrema e peggiore eventualità dell'ostilità; ed a causa di questa generale diffidenza, gli uomini non solo saranno costretti alla guerra, ma saranno anche timorosi di procedere tanto in quel pericolo reciproco, che consiste nel fare alcuna apertura di pace. Ma ciò si deve intendere soltanto di coloro che conferiscono i loro benefici (come ho detto) soltanto sulla fiducia, e non per trionfo od ostentazione. Infatti, come quando essi lo fanno sulla fiducia, il fine cui essi mirano, cioè l'essere ben trattati, è la ricompensa, così anche quando essi lo fanno per ostentazione hanno la ricompensa in se stessi.

7. Ma poiché in questo caso non intercorre patto, la rottura di questa legge di natura non si deve chiamare ingiuria; essa ha un altro nome (cioè) ingratitudine.

8. È anche una legge di natura, Che ogni uomo aiuti e tenti di favorire ogni altro, per quanto può essere senza pericolo per la sua persona, e senza danno per i mezzi, con cui mantiene e difende se stesso[1]. Infatti, poiché le cause della guerra e della desolazione derivano da quelle passioni, a causa delle quali noi ci sforziamo di favorire noi stessi, e di lasciare indietro gli altri per quanto possiamo: ne consegue che quella passione per la quale noi cerchiamo di favorirci reciprocamente l'un l'altro, dev'essere la causa della pace. E questa passione è quella carità definita al cap. IX, sez. 17.

9. E in questo precetto di natura è incluso e compreso anche questo, Che un uomo condoni e perdoni colui che gli ha fatto torto, dietro suo pentimento, e garanzia per il futuro[2]. Infatti, il perdono è pace garantita

[1] Quarta legge in *De Cive*, III, 9; quinta in *Leviathan* (I, 15).
[2] Quinta legge in *De Cive*, III, 10; sesta in *Leviathan* (I, 15).

a colui che (avendo provocato la guerra), la domanda. Non è quindi carità, ma timore, quando un uomo fa pace con a colui che (avendo provocato la guerra) la domanda. Non futuro. Infatti, colui che non si pente rimane con l'animo di un nemico, come anche fa colui che rifiuta di dar garanzia, e di conseguenza si presume che non cerchi pace, ma vantaggio. E quindi perdonarlo non è comandato in questa legge di natura, né è carità, ma può essere talvolta prudenza. D'altra parte, non perdonare dietro pentimento e garanzia, considerando che gli uomini non possono astenersi dal provocarsi l'un l'altro, equivale a non far mai pace; e ciò è contrario alla definizione generale della legge di natura.

10. E poiché la legge di natura comanda il perdono quando vi sia pentimento, e garanzia per il futuro, ne consegue che la medesima legge ordina, *Che nessuna vendetta sia presa unicamente in considerazione della offesa passata, bensì del beneficio futuro*[1]; vale a dire, che tutte le vendette debbono tendere all'emendazione, o della persona che ha offeso, o di altri, mediante l'esempio della sua punizione; il che è sufficientemente chiaro, in quanto la legge di natura comanda il perdono, ove il futuro sia assicurato. Lo stesso è anche chiaro per questo: che la vendetta, quando considera l'offesa passata, non è altro che trionfo e gloria presenti, e non dirige ad alcun fine; infatti il fine implica qualche bene futuro, e ciò che non è diretto ad alcun fine è per questo inutile, e di conseguenza il trionfo della vendetta è vana gloria; e tutto ciò che è vano, è contro ragione, e l'offendersi l'un l'altro senza ragione, è contrario a ciò, che per supposizione è il beneficio di ogni uomo, cioè la pace; e ciò che è contrario alla pace, è contrario alla legge di natura.

11. E poiché tutti i segni di odio e disprezzo che noi mostriamo l'uno all'altro provocano al massimo grado al

---

[1] Sesta legge in *De Cive*, III, 11; settima in *Leviathan* (I, 15).

litigio ed al combattimento (dato che non si stima che la vita stessa, nella condizione di un perpetuo disprezzo, valga la pena di essere goduta, e molto meno la pace), deve essere necessariamente implicito come legge di natura, Che nessun uomo rimproveri, insulti, derida, o in alcun modo manifesti il suo odio, disprezzo, o disistima di un altro[1]. Ma questa legge è molto poco praticata. Che c'è infatti di più abituale dei rimproveri di coloro che sono ricchi nei confronti di coloro che non lo sono? o di coloro che siedono come giudici, nei confronti di coloro che sono accusati, alla sbarra? benché l'affliggerli in quella maniera non faccia parte della punizione per il delitto, di questi, né sia compreso nell'ufficio di quelli, è prevalso l'uso, che ciò che era legittimo nel signore verso il servo che egli manteneva, sia praticato come legittimo dai più potenti nei confronti dei meno; anche se i primi non contribuiscono per nulla al mantenimento dei secondi.

12. È anche una legge di natura, Che gli uomini permettano l'uno all'altro di commerciare e trafficare[2] senza discriminazioni. Infatti, colui che concede ad un uomo ciò che nega ad un altro, manifesta la propria avversione verso colui al quale nega la concessione; e manifestare la propria avversione significa guerra. E questo motivo di scontento stette alla base della grande guerra tra gli Ateniesi ed i Peloponnesiaci. Infatti, se gli Ateniesi avessero accondisceso a che i Megaresi loro vicini trafficassero nei loro porti e mercati, quella guerra non sarebbe incominciata.

13. E anche questa è una legge di natura, Che tutti i messaggeri di pace e coloro che sono

---

[1] Settima legge in *De Cive*, III, 12; ottava in *Leviathan* (I, 15).

[2] Questa legge non ricompare, né nel *De Cive*, né del *Leviathan*, in cui la sua assenza appare doppiamente giustificata, se si ricorda che proprio nel 1651 Cromwell promulgò quell'*Atto di Navigazione* che escludeva praticamente le navi olandesi da qualsiasi traffico nei porti inglesi.

impiegati per procurare e mantenere l'amicizia tra uomo e uomo, possano andare e venire senza pericolo[1]. Infatti poiché la pace è la legge generale di natura, i mezzi che conducono ad essa, come questi uomini, debbono essere compresi nella medesima legge.

[1] Quattordicesima legge in *De Cive*, III, 19; quindicesima in *Leviathan*, I, 15. Come si vede, l'ordine di successione delle leggi è spostato rispetto agli *Elements*; le variazioni non sono però di gran conto, e non indicano alcun sostanziale mutamento nell'orientamento filosofico-politico generale.

CAPITOLO XVII

1. È una legge di natura che ogni uomo riconosca l'altro per suo uguale. - 2. Un'altra, che gli uomini concedano « aequalia aequalibus ». - 3. Un'altra, che quelle cose che non possono essere divise, siano usate in comune. - 4. Un'altra, che le cose indivisibili e incomunicabili siano decise a sorte. - 5. Sorte naturale, primogenitura e primo possesso. - 6. Gli uomini si sottomettono all'arbitrato. - 7. L'arbitro. - 8. Nessun uomo impone il proprio consiglio ad alcun uomo contro la sua volontà. - 9. Come sapere immediatamente ciò che è legge di natura. - 10. La legge di natura ha luogo dopo l'assicurazione che gli altri osserveranno la medesima. - 11. Il diritto di natura non deve essere abolito dal costume, né la legge di natura abrogata mediante un atto. - 12. Perché i dettami della natura non sono chiamati leggi. - 13. Qualsiasi cosa sia contro la coscienza in un uomo che è il suo proprio giudice, è contro la legge di natura. - 14. Del « malum poenae », « malum culpae »; virtù e vizio. - 15. L'inclinazione alla società soddisfa la legge di natura.

1. La questione, su chi sia l'uomo migliore, è risolvibile solo nello stato di governo e politica, per quanto sia erroneamente considerata come una questione di natura, non solo presso gli uomini ignoranti, che pensano che il sangue di uno sia migliore di quello di un altro per na-

tura, ma anche presso colui, le cui opinioni godono oggigiorno e dalle nostre parti di maggiore autorità che ogni altro scritto umano (Aristotele). Infatti egli fa tanta differenza tra i poteri degli uomini per natura, che non esita a porre come fondamento di tutta la sua politica, che alcuni uomini sono per natura degni di governare, ed altri per natura debbono servire [1]. Questa fondazione non solo ha indebolito l'intera struttura della sua politica, ma ha anche fornito agli uomini speciosi pretesti, con cui turbare ed impedire vicendevolmente la pace. Infatti anche se esistesse una tal differenza di natura, che padrone e servo non lo fossero per convenzione umana, ma per virtù intrinseca; pure, circa la questione di chi abbia quella preminenza di virtù sugli altri, e di chi sia così stupido da non governare se stesso, non vi sarà mai accordo tra gli uomini, i quali pensano che per natura ognuno è altrettanto atto, per lo meno, a governare un altro, quanto un altro a governare lui. E quando vi fu qualche contesa tra i più sottili ed i più rozzi ingegni (come ve ne sono state spesso ai tempi della sedizione e della guerra civile), per la maggior parte questi ultimi riportavano la vittoria; e finché gli uomini si arroghino più onore di quanto concedano agli altri, non si può immaginare come essi possano mai vivere in pace: e di conseguenza noi dobbiamo supporre, che nell'interesse della pace, la natura abbia ordinato questa legge, Che ogni uomo riconosca l'altro per suo eguale [2]. E la violazione di questa legge, è ciò che chiamiamo orgoglio.

2. Così come era necessario che un uomo non mantenesse il suo diritto su ogni cosa, così anche lo era che egli mantenesse il suo diritto su alcune cose: sul suo corpo (ad esempio), il diritto di difendere il quale egli non potrebbe trasferire; sull'uso di fuoco, acqua, aria libera, e di un luogo per viverci, e su tutte le cose necessarie per la vita. Né la legge di natura comandò di spogliarsi di altri

[1] *Politica*, I, 2, 1152 a.

[2] Ottava legge in *De Cive* (III, 13); nona in *Leviathan*, I, 15.

diritti, se non di quelli solamente che non possono essere conservati senza perdita della pace. Poiché molti diritti vengono mantenuti, allorché entriamo nella pace reciproca, la ragione e la legge di natura dettano, Qualsiasi diritto alcun uomo esiga di mantenere, egli concede di mantenere il medesimo ad ogni altro uomo[1]. Infatti colui che non fa così, non concede l'uguaglianza menzionata nella precedente sezione. Infatti non vi è riconoscimento dell'eguaglianza di valore, senza attribuzione dell'eguaglianza di beneficio e rispetto. E questa concessione dell'*aequalia aequalibus*, è la stessa cosa che la concessione del *proportionalia proportionalibus*. Infatti, quando un uomo fa eguali concessioni a tutti, tali concessioni saranno proporzionate al numero degli uomini ai quali esse vengono fatte. E questo è ciò che gli uomini intendono per giustizia distributiva, e propriamente è chiamata equità. La violazione di questa legge è ciò che i Greci chiamano Πλεονεξία, che è comunemente resa con avidità, ma sembra sia espressa con maggiore precisione dalla parola usurpazione.

3. Se non intercorre altro patto, è legge di natura, Che quelle cose che non possono essere divise, siano usate in comune, in proporzione al numero di coloro che debbono usarne, o senza limitazione, quando la loro quantità sia sufficiente[2]. Nel primo caso, supponendo che la cosa da usare in comune non sia sufficiente per coloro che hanno da usarla senza limitazione, se pochi ne faranno uso più degli altri, non verrà osservata quell'eguaglianza, che è richiesta nella seconda sezione. E questo va inteso, come tutto il resto delle

---

[1] Nona legge in *De Cive* (III, 14); decima in *Leviathan*, I, 15.

[2] Undicesima legge in *De Cive*, III, 16; dodicesima in *Leviathan*, I, 15. La decima legge del *De Cive* (III, 15), presente anche in *Leviathan*, ma non negli *Elements*, si esprime così: « Che ciascuno, nel distribuire agli altri determinati diritti sia imparziale verso gli uni e verso gli altri » (trad. Bobbio).

leggi di natura, se non vi è alcun altro patto antecedente; infatti un uomo può aver ceduto il suo diritto di servitù attiva, e così il caso essere mutato.

4. In quelle cose che né possono essere divise, né usate in comune, la regola di natura deve essere necessariamente una di queste: la sorte, o l'uso alterno; infatti, oltre queste due vie, non si può immaginare altra eguaglianza. E per l'uso alterno, colui che incomincia ha il vantaggio; e per ridurre quel vantaggio all'eguaglianza, non vi è altra via che il sorteggio: nelle cose quindi, indivisibili e che non si possono usare in comune, è legge di natura, Che l'uso sia alterno, o il vantaggio dato per sorteggio[1], perché non vi è altro modo di eguaglianza, e l'eguaglianza è legge di natura.

5. Vi sono due tipi di sorti: una arbitraria, fatta dagli uomini, e comunemente nota sotto il nome di sorte, fortuna, caso, e simili; e vi è una sorte naturale, come la primogenitura, che non è altro che il caso, o la sorte di essere nato per primo (e ciò tenevano in considerazione, sembra, coloro che chiamano l'eredità col nome di cleronomia, che significa distribuzione a sorte), e in secondo luogo la *prima occupatio*, la prima acquisizione o scoperta di una cosa della quale nessun uomo aveva fatto uso prima, che per la maggior parte è anch'essa puramente fortuna[2].

6. Benché gli uomini concordino su queste leggi di natura, e cerchino di osservarle, pure, considerando le passioni umane, che rendono difficile comprendere da quali azioni e circostanze di azioni quelle leggi vengano infrante, debbono di necessità sorgere grandi controversie sulla loro

---

[1] Dodicesima legge in *De Cive*, III, 17; tredicesima in *Leviathan*, I, 15.

[2] Nel *De Cive* (III, 18) e nel *Leviathan* (I, 15), queste considerazioni sfociano nella formulazione di un'altra legge di natura (rispettivamente, la tredicesima e quattordicesima) che nel *De Cive* suona così: « Quel che non si può dividere e non si può possedere in comune va ceduto al primo occupante; non altrimenti va ceduto al primogenito quello che era appartenuto al padre, se il padre stesso non ne aveva già prima trasferito ad altri il diritto » (trad. Bobbio).

interpretazione, a causa delle quali la pace deve necessariamente essere rotta, e gli uomini ritornare ancora al loro precedente stato di ostilità. Per l'eliminazione di queste controversie, è necessario che vi sia un qualche arbitro e giudice comune, alla cui sentenza ambedue le parti in controversia debbono sottostare. E quindi è una legge di natura, Che in ogni controversia, le parti in essa implicate debbano mutualmente convenire su un arbitro, nel quale ambedue ripongano la loro fiducia e mutualmente si impegnino a sottostare alla sentenza che egli darà al riguardo[1]. Infatti, ove ogni uomo sia il proprio giudice, non vi è giudice affatto; come ove ogni uomo si foggi a sua discrezione il proprio diritto, ciò ha il medesimo effetto, che se non vi fosse diritto affatto; e dove non vi è giudice, non vi è fine della controversia, e quindi permane il diritto dell'ostilità.

7. Un arbitro quindi, o giudice, è colui al quale le parti si affidano in una controversia, perché risolva la medesima mediante la manifestazione del proprio giudizio al riguardo. Dal che segue: primo, che il giudice non può essere interessato nella controversia alla quale egli pone fine; infatti in quel caso egli è parte in causa, e deve per la medesima ragione essere giudicato da un altro; in secondo luogo, che egli non stringa patti con alcuna delle due parti, per pronunciare la sentenza in favore dell'una, piuttosto che dell'altra. Né egli si impegna a che la sentenza debba essere giusta; infatti ciò significherebbe rendere le parti giudici della sentenza, per cui la controversia rimarrebbe ancora indecisa. Nondimeno, per la fiducia riposta in lui, e per l'uguaglianza che la legge di natura gli chiede di considerare nelle parti, egli viola quella legge, se per favore, o avversione nei confronti di una delle parti, egli dà altra sentenza da quella che egli ritiene giusta. E in

[1] Quindicesima legge in *De Cive*, III, 20; sedicesima in *Leviathan*, I, 15.

terzo luogo, nessun uomo deve farsi giudice in una controversia tra altri, a meno che essi vi consentano e siano d'accordo [1].

8. È anche della legge di natura, Che nessun uomo imponga o costringa ad accettare il proprio parere o consiglio ad alcun uomo che si dichiari non disposto ad ascoltare il medesimo [2]. Infatti poiché un uomo prende consiglio riguardo a ciò che è bene o danno unicamente suo, e non del suo consigliere, e quel consiglio è un'azione volontaria, e quindi tende anche al bene del consigliere, vi può essere spesso giusto motivo di sospettare il consigliere. E anche se non ve ne sia nessuno, pure, poiché un consiglio ascoltato contro voglia è un'inutile offesa a colui che non ha volontà di ascoltarlo, e le offese tendono tutte alla rottura della pace, è quindi contro la legge di natura imporlo.

9. Un uomo che vedrà queste leggi di natura fissate e dedotte con tante parole e tanta fatica, può pensare che sia richiesta ancora maggior difficoltà e sottigliezza per riconoscere e agire secondo le dette leggi in ogni occasione improvvisa, quando l'uomo ha solo poco tempo per riflet-

---

[1] Nel *De Cive* queste considerazioni si evolvono e si articolano in altre quattro leggi naturali, o piuttosto corollari della precedente, la 16, 17, 18, 19; alle prime tre corrispondono nel *Leviathan*: la 17, 18, 19. Nel *De Cive* esse hanno la seguente formulazione: 16) « Nessuno può essere giudice od arbitro della propria causa » (III, 21); 17) « Non può essere giudice colui al quale arride la speranza di ottenere maggiore utilità o soddisfazione dalla vittoria di una delle due parti piuttosto che dell'altra » (III, 22); 18) « Coloro che giudicano sul fatto... quando non vi siano prove palmari del fatto stesso emanino una sentenza secondo testimoni che sembrino equanimi verso l'una e l'altra parte » (III, 23); nella 19, a proposito dell'arbitro, si stabilisce che « non deve intercorrere tra lui e le parti, di cui è stato costituito arbitro, nessun patto e nessuna promessa in forza dei quali sia tenuto a pronunciarsi in favore di una delle parti, o a enunciare quel che è giusto o che ritiene giusto » (III, 24, trad. Bobbio).

[2] Questa legge non ricompare, né nel *De Cive*, né nel *Leviathan*.

tere. E finché consideriamo l'uomo nella maggior parte delle passioni, come l'ira, l'ambizione, l'avidità, la vana gloria, e il resto, che tendono all'esclusione della uguaglianza naturale, questo è vero; ma al di fuori di queste passioni, vi è una regola facile per conoscere di fronte ad un evento improvviso, se l'azione che io sto per fare sia contro la legge di natura o no: e non è che questa, Che un uomo immagini se stesso al posto della parte con la quale egli ha a che fare, e reciprocamente l'altra al suo[1]; che non è altro che un cambiamento (per così dire) dei piatti della bilancia. Infatti ogni passione umana pesa molto nel proprio piatto, ma non nel piatto del proprio prossimo. E questa regola è molto ben conosciuta ed espressa dal vecchio dettame, *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*[2].

10. Queste leggi di natura, la cui somma consiste nel proibirci di essere i nostri propri giudici e di regolarci a nostra completa discrezione, e nel comandarci di adattarci l'uno all'altro, nel caso in cui siano osservate da alcuni, e non da altri, non farebbero che dare gli osservanti in preda a coloro che le trascurassero; lasciando il buono senza difesa contro il malvagio, e anche con il carico di assisterlo: che è contro lo scopo delle dette leggi, che sono fatte unicamente per la protezione e la difesa di coloro che le rispettano. La ragione quindi e la legge di natura, sopra e avanti a tutte queste leggi particolari, detta questa legge in generale, Che quelle leggi particolari siano osservate fin tanto che non ci sottopongano ad alcun disturbo, che a nostro giudizio possa sorgere dalla loro

[1] Questa, che non è propriamente una legge naturale, ma solo una massima di carattere generale, si ritrova in *De Cive* (III, 26) e nel consueto cap. 15 del *Leviathan*.

[2] Non fare agli altri quel che non vuoi sia fatto a te: volgarizzazione della massima evangelica « fate agli altri quello che volete gli altri facciano a voi » (*Matt.* 7, 12; v. il par. 9 del cap. seguente).

inosservanza da parte di coloro nei confronti dei quali noi le osserviamo[1]; e di conseguenza non richiede se non il desiderio e la costante intenzione di cercare ed essere pronti ad osservarle, a meno che vi sia causa in contrario nel rifiuto di altri uomini ad osservarle nei nostri confronti. Quindi la forza della legge di natura non è *in foro externo*, finché che vi sia sicurezza per gli uomini di obbedirvi, ma è sempre *in foro interno*, nel quale, se l'azione di obbedienza è malsicura, la volontà e la pronta disposizione di adempiere è presa per l'adempimento[2].

11. Tra le leggi di natura, non si contano le usanze e le prescrizioni. Infatti, qualunque azione sia contro ragione, per quanto essa sia ripetuta per un'infinità di volte, o ve ne siano numerosissimi precedenti, è ancor sempre contro ragione, e quindi non una legge di natura, bensì contraria ad essa. Ma il consenso ed il patto possono alterare in modo tale i casi che si possono sottoporre alla legge naturale, a causa del mutamento delle circostanze, che ciò che prima era ragione, può in seguito essere contro di essa; eppure la legge è ancora ragione. Infatti, per quanto ogni uomo sia tenuto a concedere eguaglianza ad un altro, pure,

---

[1] *De Cive*, III, 27; *Leviathan*, I, 15.

[2] Questo è il principale argomento (lo si ritrova pari pari in *De Cive* e *Leviathan*) che pesa a favore della tesi interpretativa secondo cui la legge naturale in Hobbes è già una legge morale autonoma, da paragonarsi addirittura, come fa A. E. TAYLOR (che menziona l'argomento stesso nell'art. cit., ora in *Hobbes Studies*, Oxford 1965, p. 41) all'imperativo categorico kantiano o come fa il WARRENDER (che lo richiama nell'op. cit., p. 74 ss.) da considerarsi dipendente esclusivamente dal comandamento divino. In realtà, come osserva ragionevolmente l'OAKESHOTT (nell'introduzione alla sua edizione del *Leviathan*, Oxford 1946, p. LIX), la legge naturale obbliga *in foro interno* solo in quanto « è ancora solo un teorema » della ragione. Non obbliga quindi — aggiungeremmo noi — *in foro externo*, perché un'obbligazione deve essere accompagnata dalla possibilità — cioè, in ultima analisi, dalla forza coercitiva — di farla eseguire. In questo senso infatti Hobbes afferma che la legge naturale obbliga *in foro externo* solo quando vi sia un potere politico che ne garantisca l'esecuzione.

se quell'altro vedrà un motivo per rinunciarvi, e si renderà inferiore, in questo caso, se da allora in poi il primo lo considera inferiore, con ciò egli non infrange quella legge di natura che comanda di concedere l'eguaglianza. In breve, Il consenso di un uomo può privarlo della libertà che la legge di natura gli lascia, ma non così il costume; né il consenso o il costume possono abrogare questa, o alcun'altra legge di natura.

12. Ed in quanto la legge (per parlare propriamente) è un comando, e quei dettami, che procedono dalla natura, non sono comandi; non sono quindi chiamati leggi rispetto alla natura, ma rispetto all'autore della natura Dio Onnipotente.

13. E poiché le leggi di natura concernono la coscienza[1], non le infrange solamente colui che compia alcun'azione contraria, ma anche colui la cui azione sia conforme ad esse, nel caso che egli pensi che sia contraria. Infatti benché capiti all'azione di essere giusta, pure nel suo giudizio egli dispregia la legge.

14. Ogni uomo, per naturale passione, chiama bene quel che gli ingenera piacere per il presente, o per il futuro, tanto in là quanto egli possa prevedere, e in modo analogo, ciò che gli ingenera dispiacere, male. E quindi colui che prevede la somma dei mezzi che portano alla sua conservazione (che è il fine al quale ognuno per natura mira) deve anche chiamarla bene, e il contrario, male. E questi sono quel bene e quel male, che tutti gli uomini riconoscono per via razionale, anche se non ogni uomo li chiama così quand'è in preda alla passione. E quindi l'adempimento di tutte queste leggi è bene nell'ambito della ragione, e la loro infrazione, male. E così anche l'abitudine, o disposizione, o intenzione di adempierle, si chiama bene, e la loro trascuranza, male. E di qui proviene la distinzione

---

[1] Questo è indubbiamente un altro passo a favore della cosiddetta « tesi tayloriana » (v. n. preced.).

tra *malum poenae*, e *malum culpae*[1]; infatti *malum poenae* è una pena o molestia di una mente qualsiasi, ma *malum culpae* è quell'azione che è contraria alla ragione e alla legge di natura; come anche l'abitudine di agire secondo queste e altre leggi di natura che tendono alla nostra conservazione è ciò che chiamiamo virtù, e l'abitudine di fare il contrario, vizio. Per esempio, giustizia è quell'abitudine mediante la quale noi stiamo ai patti, l'ingiustizia è il vizio contrario; l'equità, quell'abitudine mediante la quale noi concediamo l'eguaglianza di natura, l'arroganza il vizio contrario; la gratitudine, l'abitudine per cui noi ricompensiamo il beneficio e la fiducia degli altri, l'ingratitudine il vizio contrario; la temperanza, l'abitudine per cui ci asteniamo da tutte quelle cose che tendono alla nostra distruzione, l'intemperanza il vizio contrario; la prudenza si identifica con la virtù in generale. Per quanto riguarda la comune opinione, secondo cui la virtù consiste nella medietà e il vizio negli estremi, io non ne vedo il fondamento, né riesco a configurare una tale medietà. Il coraggio può essere una virtù, per quanto l'audacia sia estrema, se la causa è buona e l'estrema paura può non essere vizio quando il pericolo sia estremo. Dare ad un uomo più di quanto gli sia dovuto, non è ingiustizia, per quanto lo sia il dargli di meno; e nei doni, non è la quantità che fa la liberalità, ma la ragione. E così in tutte le altre virtù e vizi. Io so che questa dottrina della medietà è di Aristotele[2], ma le sue opinioni riguardo alla virtù e dal vizio non sono altro che quelle che allora erano comunemente accettate, e lo sono ancora dalla generalità degli uomini ignoranti; e quindi con molta probabilità non sono rispondenti a verità.

15. In sintesi, la virtù consiste nell'essere socievoli con coloro che vogliono essere socievoli, e temibili verso coloro che non vogliono esserlo. E in ciò consiste anche la

---

[1] La distinzione si trova in TOMMASO, *Summa theol.*, 1, 48, 5-6. *Malum poenae* è semplicemente una pena, un dolore; *malum culpae* è il male insito in un'azione colpevole.

[2] Nell'*Etica Nicomachea*, II, 6 1197 a 2.

sintesi della legge di natura; infatti, quanto all'essere socievoli, la legge di natura trova posto per via della pace e della società; ed essere temibile è legge di natura in guerra, ove l'essere temuti è una protezione che l'uomo trae dal suo proprio potere; e come il primo consiste in azioni di equità e giustizia, il secondo consiste in azioni d'onore. Ed equità, giustizia ed onore contengono tutte le virtù.

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO XVIII

UNA CONFERMA, TRATTA DALLA SACRA SCRITTURA, DEI PRINCIPALI PUNTI MENZIONATI NEI DUE ULTIMI CAPITOLI, CONCERNENTI LA LEGGE DI NATURA.

1. Le leggi menzionate negli ultimi capitoli, così come sono chiamate leggi di natura, perché sono dettami della ragione naturale, e anche leggi morali, poiché concernono le usanze degli uomini ed i loro reciproci rapporti, sono anche leggi divine, rispetto al loro autore, Dio Onnipotente, e debbono quindi accordarsi, o almeno non essere in contrasto con la parola di Dio rivelata nella Sacra Scrittura. In questo capitolo quindi io produrrò quei passi della Scrittura che sembrano essere più consonanti con le dette leggi [1].

---

[1] Si noti che Hobbes non fa derivare la legge naturale dalla divina, come vorrebbe il Warrender, bensì afferma che la prima « deve accordarsi, o almeno non essere in contrasto » con la seconda. Ciò chiarisce che non esiste perlomeno una filiazione diretta dell'una dall'altra, anche se si può argomentare che indirettamente siano collegate, avendo Dio foggiato la natura umana in modo che si ispirasse razionalmente alle stesse massime di comportamento insegnate nella Scrittura.

L'interpretazione del Warrender (v. p. 122 n.), non ha tuttavia cessato di mietere — insieme con le più aspre critiche — consensi che talvolta vanno ben oltre le intenzioni del rigoroso studioso inglese: ad esempio lo Hood, nel suo recente libro *The Divine Politics of Hobbes* (Oxford 1964) porta la tesi warrenderiana all'esasperazione, sostenendo che la filosofia civile hobbesiana è interamente

2. E prima di tutto la parola di Dio sembra porre la legge divina nella ragione, mediante tutti quei testi che ascrivono la medesima al cuore ed all'intelletto; come il Salmo 40, 8: « La tua legge è nel mio cuore ». *Eb.* 8, 10: « Dopo quei giorni, disse il Signore, io porrò le mie leggi nella loro mente », ed *Eb.* 10, 16, lo stesso. Il Salmo 37, 31, parlando dell'uomo giusto, dice: « La legge di Dio è nel mio cuore ». Salmo 19, 7, 8: « La legge di Dio è perfetta, poiché converte l'anima. Essa dà sapienza al semplice, e luce agli occhi ». *Ger.* 31, 33: « Io porrò la mia legge nel loro intimo, e la scriverò nei loro cuori ». E in *Giov.* 1, il legislatore stesso, Dio Onnipotente, è chiamato col nome di Λόγος che è anche chiamato, al versetto 4 « La luce degli uomini », e al versetto 9 « La luce che illumina ogni uomo, che entra nel mondo »: e tutte queste sono descrizioni della ragione naturale.

3. E che la legge divina, in quanto è legge morale, sia costituita da quei precetti che tendono alla pace, sembra essere confermato di molto da luoghi della Scrittura come questi: in *Rom.* 3, 17, la giustizia che è l'adempimento della legge, è chiamata « la via della pace ». E nel Salmo 85, 10: « La giustizia e la pace si baceranno ». E in *Matt.* 5, 9: « Siano benedetti i pacificatori ». E in *Eb.* 7, 2, Melchisedec re di Salem è definito « re di giustizia », « re di pace ». E, al versetto 21, Cristo nostro salvatore è detto essere un sacerdote in eterno « dell'ordine di Melchisedec », dal che si può infierire che la dottrina di Cristo nostro Salvatore congiunge l'adempimento della legge alla pace.

4. Che la legge di natura sia inalterabile, è mostrato dal fatto, che il sacerdozio di Melchisedec è eterno, e dalle parole del nostro Salvatore, in *Matt.* 5, 18: « Cielo e terra passeranno, ma né uno iota né un punto della legge passeranno fino a che tutte le cose siano adempite ».

---

retta da una visione teologica, in cui le leggi di natura risultano obbliganti solo in quanto si identificano con i comandamenti divini, rivelati dalla scrittura.

5. Che gli uomini debbano stare ai loro patti, è insegnato al Salmo 15, ove, essendo posta la domanda al versetto 1, « Signore chi dimorerà nel tuo tabernacolo » ecc., si risponde al versetto 4, « Colui che giura anche a suo danno eppure non muta ». E che gli uomini debbano essere grati, ove non intercorra un patto, nel *Deut.* 25, 4: « Tu non metterai la musoliera al bue che trebbia il grano », che S. Paolo (*I Cor.* 9, 9) interpreta non dei buoi, ma degli uomini.

6. Che gli uomini si accontentino dell'eguaglianza, così com'è il fondamento della legge naturale, lo è anche della seconda tavola della legge divina, in *Matt.* 22, 39, 40: « Tu amerai il tuo prossimo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono l'intera legge ed i profeti »; il che non va inteso nel senso che un uomo debba preoccuparsi tanto del vantaggio del proprio prossimo quanto del proprio, o che egli debba dividere i suoi beni tra i suoi prossimi; ma che egli deve stimare il suo prossimo degno di tutti i diritti e privilegi dei quali egli stesso gode, ed attribuire a lui qualsiasi cosa gli sembri debba essere attribuita a se stesso; il che non significa altro, se non che egli deve essere umile, mite, e contento dell'eguaglianza.

7. E quanto al fatto che nel distribuire il diritto tra eguali, la distribuzione debba essere fatta secondo le proporzioni numeriche, che consistono nel dare *aequalia aequalibus*, e *proportionalia proportionalibus*, abbiamo nei *Num.* 26, 53-54, il comandamento di Dio a Mosè: « Tu dividerai la terra secondo il numero dei nomi; ai molti tu darai di più, ai pochi tu darai di meno, a ciascuno secondo il suo numero ». Che la decisione per sorteggio sia un mezzo di pace, in *Prov.* 18, 18: « Il sorteggio fa cessare la lite e decide tra i grandi ».

8. Che l'adattamento ed il perdono reciproci, che abbiamo prima posto come leggi di natura, siano anche una legge divina, non v'è dubbio. Infatti sono l'essenza della carità, che è lo scopo dell'intera legge. Che non dobbiamo rimproverarci o riprenderci l'un l'altro, è la dottrina del nostro Salvatore, in *Matt.* 7, 1: « Non giudicate, affinché non

siate giudicati »; versetto 3: « Perché guardi tu il bruscolo che è nell'occhio del tuo fratello, e non scorgi la trave che è nell'occhio tuo? » Anche la legge che ci proibisce di imporre il nostro consiglio ad altri al di là di quanto essi lo ammettano, è una legge divina. Infatti, una volta che la nostra carità e il desiderio di correggerci a vicenda vengano respinti, imporli ancora, significa rimproverare uno, e condannarlo, il che è proibito nel testo citato per ultimo; e anche in *Rom.* 14, 12-13: « Ciascuno di noi renderà conto di se stesso a Dio. Non ci giudichiamo dunque più gli uni gli altri, ma usate il vostro giudizio piuttosto in questo, che nessun uomo sia occasion di caduta, o pietra d'inciampo davanti al fratello ».

9. Inoltre, la regola umana concernente la legge di natura, *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, è confermata da una similare in *Matt.* 7, 12: « Qualsiasi cosa quindi vorreste che gli uomini facessero a voi, fatela voi a loro: perché questa è la legge ed i profeti ». E in *Rom.* 2, 1: « In quanto tu giudichi un altro, tu condanni te stesso », ecc.

10. È anche manifesto attraverso le Scritture, che quelle leggi concernono unicamente il tribunale della nostra coscienza, e che le azioni ad esso contrarie non saranno punite da Dio Onnipotente, se non procedono da negligenza e disprezzo. E prima di tutto, che queste leggi siano fatte per la coscienza, appare chiaro in *Matt.* 5, 20: « Infatti io vi dico, a meno che la vostra giustizia non superi la giustizia degli Scribi e Farisei, non entrerete nel regno dei cieli ». Ora i Farisei erano i più scrupolosi degli Ebrei nell'adempimento formale; ad essi quindi deve mancare la sincerità della coscienza, altrimenti il nostro Salvatore non avrebbe potuto richiedere una giustizia maggiore della loro. Per la stessa ragione Cristo nostro Salvatore dice: « Il pubblicano se ne andò dal tempio giustificato, piuttosto che il Fariseo ». E Cristo disse: « il suo giogo è comodo, ed il suo carico leggero »; il che deriva dal fatto che Cristo richiedeva non più del nostro massimo sforzo. E in *Rom.* 14, 23: « Colui che dubita, è condannato, se mangia ». E in innumerevoli luoghi, sia del Vecchio che del Nuovo Testa-

mento, Dio Onnipotente dichiara che egli prende la volontà per il fatto, sia nelle buone che nelle cattive azioni. Da tutto ciò appare chiaro, che la legge divina è dettata alla coscienza. D'altro lato non è men chiaro che, per quanto numerose e odiose azioni un uomo possa mai commettere per debolezza, egli nondimeno in qualsiasi tempo condannerà le medesime nella propria coscienza, verrà esentato dalle punizioni che altrimenti sono pertinenti a tali azioni. Infatti, « In qualunque tempo un peccatore si penta dei suoi peccati dal profondo del suo cuore, io cancellerò dal mio ricordo tutte le sue iniquità, dice il Signore ».

11. Riguardo alla vendetta, che per la legge di natura non deve mirare, come ho detto al cap. XVI, sezione 10, ad un diletto presente, ma ad un vantaggio futuro, si fa qualche difficoltà, come se la medesima non si accordasse con la legge divina, da parte di coloro che si oppongono alla continuazione della pena dopo il giorno del giudizio, quando non vi sarà posto, né per l'emendamento, né per l'esempio. Questa obiezione sarebbe stata di qualche forza, se tale punizione fosse stata ordinata dopo che tutti i peccati fossero stati consumati; ma considerando che la punizione fu istituita prima del peccato, essa serve al beneficio dell'umanità, perché mantiene gli uomini in un rapporto pacifico e virtuoso mediante il terrore; e quindi tale vendetta era diretta unicamente al futuro.

12. Infine, non vi è legge della ragione naturale che possa essere in contrasto con la legge divina; infatti Dio Onnipotente ha dato la ragione all'uomo perché fosse in lui una luce. E spero che non sia empietà pensare che Dio Onnipotente ne richiederà stretto conto, il giorno del giudizio, come delle istruzioni che noi dovevamo seguire nella nostra peregrinazione quaggiù; nonostante l'opposizione e gli insulti dei soprannaturalisti d'oggigiorno, nei confronti di un sistema di rapporti umani che sia razionale e morale.

CAPITOLO XIX

1. Gli uomini nonostante queste leggi sono ancora in stato di guerra, fino a che non si sentano sicuri l'uno nei confronti dell'altro. - 2. La legge di natura in guerra non è null'altro che onore. - 3. Non vi è alcuna sicurezza senza la concordia di molti. - 4. La concordia di molti non può essere mantenuta senza il potere di tenerli tutti in soggezione. - 5. La causa per cui la concordia permane in una moltitudine di creature irrazionali, e non in una di uomini. - 7. Come è fatta l'unione. - 8. Definizione di Corpo politico. - 9. Definizione di corporazione. - 10. Definizione di sovrano e suddito. - 11. Due specie di corpi politici, quello patrimoniale e lo stato.

1. Nel cap. XII, sez. 16, è stato mostrato che le opinioni che gli uomini hanno circa le ricompense e le punizioni che seguiranno alle loro azioni sono le cause che producono e governano la volizione di quelle azioni. In quella condizione umana quindi, in cui tutti gli uomini sono eguali, e ad ogni uomo è consentito di essere il proprio giudice, i timori che essi hanno l'uno dell'altro sono eguali, e le speranze di ogni uomo consistono nella sua abilità e forza; e di conseguenza quando un uomo è indotto dalla sua naturale passione ad infrangere queste leggi di natura, non vi è sicurezza per alcun altro uomo riguardo alla sua difesa, se non la prevenzione. E per questo motivo, il diritto di ogni uomo (comunque egli sia incline alla pace) di fare

qualsiasi cosa appaia buona ai suoi occhi, rimane ancora con lui, come il mezzo necessario per la sua conservazione. E quindi, fino a che non vi sia sicurezza tra gli uomini circa l'osservanza della legge di natura da parte degli uni verso gli altri, gli uomini sono ancora in stato di guerra, e nulla è illegittimo per alcun uomo che tenda alla propria salvezza ed al proprio vantaggio; e questa salvezza e questo vantaggio consistono nel mutuo aiuto e soccorso reciproco, da cui segue anche il mutuo timore di uno per l'altro.

2. È un detto proverbiale, *inter arma silent leges*[1]. C'è quindi poco da dire riguardo alle leggi che gli uomini hanno da osservare reciprocamente in tempo di guerra, in cui l'esistenza ed il benessere dell'uomo sono la norma delle sue azioni. Pure, la legge di natura in guerra comanda almeno questo: che gli uomini non sazino la crudeltà delle loro presenti passioni, per la quale essi, nella loro coscienza, non prevedano un beneficio futuro. Infatti ciò denuncia, non una necessità, ma una disposizione della mente alla guerra, che è contraria alla legge di natura. E nei tempi antichi noi leggiamo che il saccheggio era un'occupazione della vita, ma che nondimeno molti di coloro che lo praticavano, non solo risparmiavano le vite di coloro che assalivano, ma lasciavano loro anche le cose necessarie a conservare quella vita che essi avevano dato loro, cioè ad esempio, i loro buoi e gli strumenti per la coltivazione, benché portassero via ogni altro loro armento e sostanza. E come il saccheggio stesso era giustificato nella legge di natura, perché mancava la sicurezza di conservarsi in altro modo, così l'esercizio della crudeltà era proibito dalla legge di natura medesima, a meno che il timore suggerisse qualcosa in contrario. Infatti null'altro che il timore può giustificare la soppressione della vita di un altro. E poiché il timore difficilmente si può manifestare, se non attraverso qualche azione disonorevole, che denuncia involontariamente la co-

---

[1] L'affermazione si trova in CICERONE, *Pro Milone*, 4, 11.

scienza della propria debolezza, tutti gli uomini in cui la passione del coraggio e della magnanimità sono state predominanti, si sono astenuti dalla crudeltà; tanto che, sebbene in guerra non vi sia legge, l'infrazione della quale costituisca ingiuria, pure esistono leggi, l'infrazione delle quali costituisce disonore. In una parola, quindi, l'unica legge delle azioni in guerra è l'onore [1], e il diritto di guerra è la previdenza.

3. E poiché l'aiuto reciproco è necessario per la difesa, come il timore reciproco è necessario per la pace, noi dobbiamo considerare quanto grandi aiuti siano richiesti per una difesa tale, e per causare un tal reciproco timore, che gli uomini non possano facilmente avventurarsi l'uno contro l'altro. E prima di tutto è evidente che il reciproco aiuto di due o tre uomini è di ben poca sicurezza; infatti la differenza in più di un uomo o due dall'altra parte fornisce sufficiente incoraggiamento ad un assalto. E quindi prima che gli uomini traggano sufficiente sicurezza dall'aiuto reciproco, il loro numero dev'essere così grande, che la leggera superiorità che il nemico possa avere non costituisca un vantaggio certo e sensibile.

4. E supponendo un numero comunque grande di uo-

---

[1] L'affermazione della sussistenza di una legge di comportamento umano anche in caso di guerra si inserisce in tutta una tradizione giuridica, che mette capo a quell'Alberico Gentile (*De Jure belli libri tres*) che aveva lungamente insegnato anche ad Oxford, ma il riferimento principale va ovviamente al *De Jure belli ac pacis* del Grozio; diversamente però da quest'ultimo (e anche più dal Gentile), la norma valida in periodo bellico non ha più alcun carattere metafisico, né si ispira ad un umanitarismo generico e, in fondo, filosoficamente ingiustificato, ma risale invece al consueto schema hobbesiano del rapporto tra l'azione umana e l'esibizione della potenza necessaria alla conservazione della vita: la crudeltà immotivata è un indice di debolezza, bisogna quindi comportarsi senza crudeltà appunto per non palesare un difetto di potenza. Il fatto poi che tale comportamento sia chiamato da Hobbes magnanimità o onore, pone in evidenza l'adesione del pensatore inglese ad un ideale aristocratico di vita, che trovava nella riconsiderazione umanistica di temi classici la sua più adeguata espressione.

mini riuniti insieme per la loro difesa reciproca, pure non ne seguirà l'effetto, a meno che tutti dirigano le loro azioni ad un medesimo fine; e questa direzione ad un medesimo fine è ciò che, al cap. XII, sez. 7, viene chiamata consenso. Benché questo consenso (o concordia) fra tanti uomini sia fatto per paura di un assalitore presente, o per la speranza di una presente conquista, o per ambedue, e duri tanto quanto dura l'azione, nondimeno, per la diversità dei giudizi e delle passioni in tanti uomini che lottano naturalmente per l'onore ed il vantaggio di sopravvanzarsi l'un l'altro, è impossibile, non solo quel loro consenso ad aiutare ogni altro contro un nemico, ma anche che la pace si conservi tra loro stessi, senza qualche timore reciproco e comune che imponga loro una norma.

5. Ma in contrario a ciò si può obiettare l'esperienza che noi abbiamo di certe strutture viventi irrazionali, che vivono continuamente in tale buon ordine e governo, per il loro comune beneficio, e sono così esenti dalla sedizione e dalla guerra tra loro, che quanto a pace, vantaggio e difesa, non è immaginabile nulla di meglio. E l'esperienza che ne abbiamo, è basata su quella piccola creatura, l'ape, che per questo viene contata tra gli *animalia politica* [1]. Perché quindi non possono gli uomini, che prevedono il beneficio della concordia, conservare continuamente la medesima senza costrizione, altrettanto bene delle api? Al che io rispondo, che tra le altre creature viventi non vi è questione di precedenza all'interno della loro specie, né lotta per l'onore o il reciproco riconoscimento della sapienza, come c'è tra gli uomini; da cui sorgono invidia e odio vicendevoli, e di qui sedizione e guerra. In secondo luogo, quelle creature viventi mirano ciascuna alla pace ed al cibo comune a tutte loro; gli uomini tendono al dominio, alla superiorità, ed alla ricchezza privata, che sono distinte per ogni uomo, e generano contesa. In terzo luogo, le creature viventi che sono prive di ragione non hanno abbastanza

---

[1] ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253 a.

sapere per scoprire, o per pensar di scoprire, alcun difetto nel governo, e quindi se ne accontentano; ma in una moltitudine di uomini, ve ne sono sempre alcuni che pensano di essere più saggi degli altri, e si sforzano di correggere quel che essi pensano sia fuori posto; e ognuno di loro si sforza di correggerlo in maniera diversa, e ciò causa guerra. In quarto luogo, a quelle manca il linguaggio, e non sono quindi in grado di istigarsi l'un l'altra alla fazione, mentre gli uomini non ne mancano. In quinto luogo, esse non hanno alcun concetto del giusto e dello sbagliato, ma solo del piacere e del dolore, e quindi non hanno censure l'uno per l'altro, né per chi le comanda, finché siano a loro agio; mentre gli uomini che si fanno giudici essi stessi del giusto e dello sbagliato, sono meno tranquilli, proprio quando sono più a loro agio. Da ultimo, la concordia naturale, che regna tra quelle creature, è opera di Dio attraverso la natura; ma la concordia tra gli uomini è artificiale, e per mezzo di un patto. E quindi non c'è da meravigliarsi se quelle creature irrazionali, che si governano in moltitudine, lo facciano in modo molto più saldo dell'umanità, che lo fa per istituzione arbitraria.

6. Rimane quindi ancora assodato che il consenso (con cui io intendo il concorso delle volontà di molti uomini ad un'azione) non costituisce una sufficiente sicurezza per la loro pace comune, senza la fondazione di qualche potere comune, dal timore del quale essi possano essere costretti sia a mantenere la pace tra loro, sia ad unire i loro sforzi insieme, contro un nemico comune. E affinché questo possa essere fatto, non vi è vita immaginabile, se non unicamente l'unione, che al cap. XII, sez. 8, viene definita come implicante o includente le volontà di molti nella volontà di un solo uomo, o nella volontà della maggior parte di qualunque numero di uomini, vale a dire, nella volontà di un uomo, o di un consiglio; infatti un consiglio non è altro che un'assemblea di uomini che deliberano circa qualcosa di comune a tutti.

7. La costituzione di un'unione consiste nel fatto che

ciascun uomo si obbliga mediante un patto nei confronti di un solo uomo, o di un solo consiglio, nominati e stabiliti da tutti, a compiere quelle azioni, che il detto uomo o consiglio comanderanno di compiere, ed a non compiere alcuna azione che egli o esso proibiranno, o comanderanno di non compiere. E ancora: nel caso in cui vi sia un consiglio ai comandi del quale si pattuisca di obbedire, allora si pattuisce anche che ogni uomo considererà come comando dell'intero consiglio ciò che è il comando della maggior parte di quegli uomini, dei quali il consiglio si compone. E benché la volontà dell'uomo, non essendo volontaria, bensì soltanto l'inizio di azioni volontarie, non sia soggetta a deliberazioni e patti, pure, quando un uomo pattuisce di assoggettare la propria volontà al comando di un altro, egli si obbliga a rinunciare alla sua forza ed alle sue risorse in favore di colui al quale egli pattuisce di obbedire; e con questo mezzo, colui che comanda può, mediante l'uso di tutte le risorse e la forza dei sottomessi, essere in grado, con la minaccia di ricorrervi, di costringere la volontà di tutti alla unità ed alla concordia reciproca.

8. Questa unione così fatta è ciò che gli uomini chiamano oggigiorno un c o r p o p o l i t i c o[1] o società civile; e i Greci chiamano πόλις vale a dire città; che si può definire una moltitudine di uomini, uniti come una persona da un potere comune, per la loro comune pace, difesa, e beneficio[2].

9. E come questa unione all'interno di una città o corpo

---

[1] La definizione dello stato come « corpo » politico ha alle spalle una tradizione molto antica, risalente a Cicerone e a Tito Livio; era comunque molto diffusa anche ai tempi di Hobbes — per questo egli scrive « oggigiorno »: a titolo esemplificatorio si può citare il libello di Edward Forset, *A Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politique*, London 1606.

[2] Questo accenno al « beneficio », cioè al benessere del popolo come costituente uno dei fini precipui dello stato, scompare nel *De Cive* (V, 9), ove rimangono solo la pace e la difesa comuni. La medesima riduzione si ha in *Leviathan*, II, 18.

politico è istituita con un potere comune sopra tutte le persone particolari, o membri di essa, per il bene comune di tutti, così anche tra molti di quei membri si può istituire un'unione subordinata di certi uomini, avente come fine certe attività comuni da compiersi da parte di quegli uomini per qualche beneficio comune loro, o dell'intera città; come nel caso di un governo subordinato, di un consiglio, per commercio e simili. Questi corpi politici subordinati sono di solito chiamati c o r p o r a z i o n i , e il loro potere sui singoli appartenenti all'associazione è quello che l'intera città di cui tali corporazioni sono membri ha concesso loro.

10. In tutte le città o corpi politici non subordinati, ma indipendenti, quell'unico uomo o consiglio, al quale i membri particolari hanno attribuito il potere comune, è chiamato il loro s o v r a n o , ed il suo potere, il potere sovrano, che consiste nel potere e nella forza che ognuno dei membri ha trasferito da sé a lui per patto. E poiché è impossibile per un uomo trasferire realmente la propria forza ad un altro, o per quell'altro riceverla, si deve intendere che trasferire un potere e una forza, per un uomo, non consiste in altro che nel deporre ed abbandonare il proprio diritto di resistere nei confronti di colui al quale egli così lo trasferisce. Ed ogni membro del corpo politico è chiamato un s u d d i t o , cioè soggetto al sovrano.

11. La causa in generale che induce un uomo a diventare suddito di un altro è (come ho già detto) il timore di non potersi conservare in altro modo. E un uomo può assoggettarsi a colui che lo assale o può assalirlo, per paura di lui; oppure degli uomini possono unirsi tra loro per assoggettarsi a colui sul quale essi debbono concordare per timore di altri. E quando molti uomini si siano assoggettati nel primo modo, ne sorge un corpo politico per così dire naturalmente, da cui deriva un dominio paternalistico e dispotico. E quando essi si assoggettano nell'altro modo, mediante mutuo accordo tra molti, il corpo politico che essi costituiscono, nella maggioranza dei casi viene chiamato

stato, per distinguerlo dall'altro, benché il nome sia il nome generale per ambedue. Ed io parlerò in primo luogo degli stati, ed in seguito dei corpi politici patrimoniali e dispotici [1].

[1] Si traduce col termine « stato » l'inglese *Commonwealth*, che meglio verrebbe reso da « repubblica », nel senso in cui il termine traduceva, al tempo di Machiavelli, il latino « res publica »; ma « repubblica » oggi si presterebbe ad equivoci, dato il significato ormai assunto, in contrapposto a « monarchia ». Si darebbe infatti così luogo al bisticcio di una « repubblica » monarchica.

PARTE SECONDA

CAPITOLO I

1. Introduzione. - 2. Una moltitudine, antecedentemente alla sua unione, non è una persona, né compie alcun atto al quale ogni singolo individuo non acconsenta espressamente. - 3. Per conferire alla maggioranza il diritto di coinvolgere il tutto, si richiede da principio l'espresso consenso di ogni singolo. Democrazia, aristocrazia, monarchia. - 4. Un'unione democratica, aristocratica o monarchica può essere istituita per sempre, o per un tempo limitato. - 5. Senza sicurezza, non si abbandona alcun diritto. - 6. I patti di governo, senza potere di coercizione, non costituiscono sicurezza. - 7. Il potere coercitivo consiste nel non resistere a colui che lo detiene. - 8. La spada della guerra sta nella medesima mano in cui sta la spada della giustizia. - 9. La decisione in tutti i dibattiti, sia giudiziari che deliberativi, è annessa alla spada. - 10. Definizione di legge civile, la cui emanazione è annessa alla spada. - 11. La nomina dei magistrati e dei ministri dello stato è annessa alla medesima. - 12. Il potere sovrano include l'impunità. - 13, 14. Uno stato ipotetico, in cui, prima si fanno le leggi, e poi lo stato. - 15, 16. Forme miste di governo, supposte nella sovranità. - 17. Il governo misto trova posto nell'amministrazione dello stato, sotto il sovrano. - 18. Ragione ed esperienza per provare che la sovranità assoluta si trova in qualche luogo in tutti gli stati. - 19. Alcuni tra i principali e più infallibili contrassegni della sovranità.

 Filosofia_in_Ita

1. La parte precedente di questo trattato è stata interamente dedicata alla considerazione del potere naturale, e della condizione naturale dell'uomo; cioè della sua conoscenza e delle sue passioni nei primi undici capitoli; e del modo in cui da ciò derivino le sue azioni nel dodicesimo; come gli uomini conoscano a vicenda la loro mente nel tredicesimo; in quale condizione le passioni umane pongano gli uomini nel quattordicesimo; in quale condizione essi siano diretti dai dettami della ragione, vale a dire, quali siano i principali articoli della legge di natura, nel XV, XV, XVII, XVIII. Ed infine in qual modo una moltitudine di persone naturali venga unita mediante patti in una persona civile, o corpo politico. In questa parte quindi verranno considerate la natura del corpo politico, e le sue leggi altrimenti chiamate leggi civili. E poiché è stato detto nell'ultimo capitolo ed ultima sezione della prima parte che vi sono due modi di erigere un corpo politico, uno per istituzione arbitraria di molti uomini assembrati insieme, che è simile ad una creazione dal nulla ad opera dell'ingegno umano, l'altro per costrizione, che ne è per così dire una generazione per forza naturale, io parlerò prima di quella costruzione di un corpo politico, che deriva dall'assemblea e dal consenso di una moltitudine.

2. Avendo in questo luogo da considerare una moltitudine di uomini, riguardo al loro riunirsi in un corpo politico, per la loro sicurezza, sia nei confronti l'uno dell'altro, sia contro nemici comuni, e questo mediante patti; la conoscenza di quali patti essi debbano necessariamente stringere dipende dalla conoscenza delle persone, e dalla conoscenza del loro fine. In primo luogo, per quanto riguarda le loro persone, essi sono molte persone, e (per il momento) non una sola; né alcuna azione compiuta in seno ad una moltitudine di popolo riunito insieme può essere attribuita alla moltitudine, o veracemente chiamata azione della moltitudine, a meno che non vi abbiano concorso la mano e la volontà di ogni uomo (neppure uno eccettuato). Infatti anche nel momento in cui gli uomini sono in tumulto, benché si accordino, un certo numero di loro

per un certo misfatto, ed un certo numero per un altro, pure, nel complesso, essi si trovano tra loro in stato di ostilità, e non di pace; come i sediziosi Ebrei assediati in Gerusalemme, che potevano unirsi contro i loro nemici, eppure lottavano tra loro; ogniqualvolta quindi qualcuno dica che un certo numero di uomini ha compiuto qualche atto, si deve intendere che ogni singolo individuo di quel numero vi ha acconsentito, e non solo la maggioranza. In secondo luogo, benché così assembrati con l'intenzione di unirsi, essi sono ancora in quella condizione in cui ogni uomo ha diritto su ogni cosa, e di conseguenza, come è stato detto al cap. XIV, sez. 10, in condizione di non godere di nulla: e quindi *meum* e *tuum* non hanno posto tra loro.

3. La prima cosa quindi che si deve fare, è che tutti diano esplicitamente il loro consenso a qualcosa, grazie a cui possano pervenire ai loro fini; il che non può essere null'altro di immaginabile, se non questo: che essi permettano che la volontà della maggioranza del loro intero numero, oppure la volontà della maggioranza di un certo numero di uomini da loro stabiliti e nominati, o infine la volontà di un qualche uomo, sia considerata come la volontà di ogni uomo e la implichi in sé. E fatto questo essi sono uniti, e costituiscono un corpo politico. E se si suppone che la maggioranza del loro intero numero implichi la volontà di tutti i singoli, allora si dice che sono una democrazia, vale a dire un governo in cui l'intero numero, o quanti di essi si voglia, essendo assembrati insieme, sono il sovrano, ed ogni singolo uomo un suddito. Se si suppone che la maggioranza di un certo numero di uomini nominati o distinti dagli altri implichi le volontà di ognuno dei singoli, si dice che sono un'oligarchia, o aristocrazia; e queste due parole significano la medesima cosa, insieme con le diverse passioni di coloro che le usano; infatti quando gli uomini che siano in quell'ufficio piacciono, sono chiamati un'aristocrazia, altrimenti un'oligarchia; e in questo caso, coloro, la cui maggioranza manifesta le volontà dell'intera moltitudine, se sono assembrati, sono il sovrano, ed ogni uomo separatamente è un suddito. Infine se il

consenso è tale, che la volontà di un uomo, che si nomina, starà per le volontà di tutti, allora il governo o unione è chiamato monarchia, e quell'unico uomo è chiamato il sovrano, e ognuno degli altri un suddito.

4. E quelle varie specie di unioni, governi, e soggezioni della volontà umana, si può intender che sian fatte, o assolutamente, vale a dire, per tutto il futuro, o solamente per un tempo limitato. Ma in quanto qui parliamo di un corpo politico, istituito per il perpetuo beneficio e difesa di coloro che lo stabiliscono, e che quindi gli uomini desiderano che duri per sempre, io tralascerò di parlare di quelli temporanei, e considererò quelli duraturi.

5. Il fine per cui un uomo cede e lascia ad un altro, o ad altri, il diritto di proteggersi e difendersi mediante il suo proprio potere, è la sicurezza che egli se ne aspetta, di protezione e difesa da coloro ai quali egli ha lasciato tale diritto. E un uomo può considerarsi in condizione di sicurezza, allorché può prevedere che non gli si possa fare alcuna violenza, dalla quale colui che la fa non possa essere dissuaso dal potere di quel sovrano, al quale ambedue si sono assoggettati; e senza quella sicurezza non vi è motivo per un uomo di privarsi dei propri vantaggi, e farsi preda per gli altri. E quindi, quando non sia costituito un tal potere sovrano, che possa offrire questa sicurezza, si deve intendere che il diritto di ogni uomo di fare qualsiasi cosa sembri buona ai suoi occhi rimane ancora a lui. E per converso, ove alcun suddito abbia diritto di usare della sua forza a suo giudizio e discrezione, si deve intendere che ogni uomo ha lo stesso diritto, e che di conseguenza non si è affatto costituito alcuno stato. Quindi, nella costituzione di uno stato, la misura di quanto un uomo assoggetti la propria volontà al potere altrui deve apparire dal fine, cioè la sicurezza. Infatti, si trasferisce quel tanto che sia necessario trasferire mediante il patto, al fine di raggiungere tale sicurezza; in caso diverso, ogni uomo è nella sua libertà naturale di salvaguardarsi da sé.

6. I patti concordati da ogni uomo assembrato per la costituzione di uno stato, e messi per iscritto senza l'istitu-

zione di un potere di coercizione, non costituiscono una ragionevole sicurezza per alcuno di coloro che così pattuiscono, né si debbono chiamare leggi, e lasciano ancora gli uomini nello stato di natura e di ostilità. Infatti poiché le volontà della maggior parte degli uomini sono governate soltanto dal timore, ed ove non vi sia potere di coercizione, non vi è timore, le volontà della maggior parte degli uomini seguiranno le loro passioni di avidità, sensualità, collera, e simili, fino ad infrangere quei patti, per cui anche gli altri, che altrimenti li osserverebbero, vengono posti in libertà, e non hanno legge se non da se stessi.

7. Questo potere di coercizione, come è stato detto al cap. XV, sez. 3, della prima parte, consiste nel trasferimento del diritto di resistenza di ognuno nei confronti di colui al quale si è trasferito il potere di coercizione. Ne consegue quindi, che nessun uomo in nessuno stato ha il diritto di resistere a colui, o a coloro, ai quali sia stato conferito questo potere coercitivo, o (come si usa chiamarlo), la spada della giustizia, supponendo possibile la non-resistenza. Infatti (Parte prima, cap. XV, sez. 18) i patti vincolano solo al nostro massimo sforzo.

8. E in quanto coloro che stanno in sicurezza tra loro, grazie a questa spada di giustizia che li tiene tutti in soggezione, sono nondimeno soggetti al pericolo di nemici all'esterno, se non si trova qualche mezzo per unire i loro sforzi e le loro forze naturali nella resistenza contro tali nemici la loro pace interna non serve a nulla. E quindi si deve intendere che tutti i membri siano impegnati a contribuire con le loro diverse forze per la difesa del complesso, e con ciò a creare un potere sufficiente, quant'è possibile, per la loro difesa. Ora, poiché ogni uomo ha già trasferito l'uso della sua forza a colui, o a coloro, che hanno la spada della giustizia, ne consegue che il potere di difesa, vale a dire la spada di guerra, sia nelle stesse mani in cui sta la spada della giustizia: e conseguentemente quelle due spade non sono che una, e inseparabilmente ed essenzialmente connessa col potere sovrano.

9. Inoltre, poiché avere il diritto della spada non è altro che averne l'uso in dipendenza unicamente dal giudizio e dalla discrezione di colui o coloro che l'hanno, ne segue che il potere di giustizia (in tutte le controversie in cui si deve usare la spada di giustizia e in tute le deliberazioni concernenti la guerra, in cui è richiesto l'uso di quella spada) il diritto di risolvere e determinare quel che deve essere fatto appartengono al medesimo sovrano.

10. Inoltre, considerando che non è meno, ma anzi molto più necessario prevenire la violenza e la rapina, piuttosto che punirla quando è commessa; e che tutte le violenze procedono da controversie che sorgono tra gli uomini riguardo a *meum* e *tuum*, giusto e sbagliato, buono e cattivo, e simili, che gli uomini usano misurare ciascuno secondo il suo proprio giudizio; è anche pertinente al giudizio del medesimo potere sovrano, promulgare e rendere nota la misura comune secondo cui ogni uomo abbia a conoscere cos'è suo, e cosa di un altro; cos'è buono e cos'è cattivo; e cosa deve fare, e cosa no; e comandare che la misura stessa sia osservata. E queste misure delle azioni dei sudditi sono quelli che gli uomini chiamano leggi politiche, o civili. La loro creazione deve di diritto spettare a colui che ha il potere della spada, mediante il quale gli uomini sono costretti ad osservarle; infatti, altrimenti esse sarebbero fatte invano.

11. Ancora, poiché è impossibile che un uomo che abbia tale sovrano potere sia in grado di ascoltare e determinare di persona tutte le controversie, essere presente a tutte le deliberazioni concernenti il bene comune, ed eseguire e portare a termine tutte quelle azioni comuni che vi sono pertinenti, per cui vi sarà necessità di magistrati e ministri degli affari pubblici, ne consegue che l'assegnazione, nomina e limitazione dei medesimi, s'intenda come una parte inseparabile della medesima sovranità, alla quale è già stata attribuita la somma di ogni giudizio ed esecuzione.

12. E in quanto il diritto di usare le forze di ogni singolo membro è trasferito da questi al sovrano, un uomo

giungerà da sé facilmente a questa conclusione: che al potere sovrano (qualsiasi cosa faccia) spetta l'impunità.

13. La somma di questi diritti di sovranità, cioè l'uso assoluto della spada in pace e in guerra, l'emanazione ed abrogazione di leggi, il giudizio e la decisione supremi di tutti i dibattiti giudiziari e deliberativi, la nomina di tutti i magistrati e ministri, con gli altri diritti contenuti nella medesima, rendono il potere sovrano non meno assoluto nello stato, di quanto prima dello stato ogni uomo fosse assoluto in se stesso di fare o di non fare ciò che egli pensasse buono; e questo, coloro che non hanno avuto l'esperienza di quella miserevole situazione in cui gli uomini erano ridotti dalla lunga guerra, lo considerano una condizione così dura, che essi non possono facilmente riconoscere che tali patti e tale sudditanza, per quanto riguarda loro, così come sono fissati qui, siano mai stati necessari alla loro pace. E quindi alcuni hanno immaginato che uno stato possa essere costituito in maniera tale, che il potere sovrano possa essere limitato e moderato così come essi debbono pensare vada bene a loro [1]. Per esempio, essi suppongono che una moltitudine di uomini si sia accordata su certi articoli (che subito chiamano leggi), che stabiliscono come essa sarà governata; e fatto questo, suppongono che la moltitudine stessa si accordi poi su qualche uomo, o su un complesso di uomini perché badino a che i medesimi articoli siano adempiuti, e posti in esecuzione. E per mettere in grado costui, o costoro, di far questo, si assegna loro una provvigione limitata come di certe terre, tasse, ammende, e simili, che (se malspesa), non potrà loro essere

[1] Non è facile cogliere il riferimento specifico ad una singola dottrina: si tratta certo di un orientamento espresso in quegli ambienti puritani radicali, che esploderanno qualche anno più tardi con le rivendicazioni rivoluzionarie dei *Levellers*; non vanno dimenticati comunque anche pensatori moderati del tipo di Hooker, il quale, rifacendosi alla tradizione medioevale contro l'assolutismo monarchico del suo tempo, aveva sostenuto con molta energia il principio che i re esercitano il potere per delega del parlamento (*Ecclesiastical Polity*, VIII, 6, 11).

rinnovata, senza un nuovo consenso dei medesimi uomini che concedettero la prima. E così essi pensano di aver costituito uno stato, in cui è illegittimo per un privato cittadino far uso della propria spada per la propria sicurezza; ma in ciò essi si ingannano.

14. Per prima cosa, per quanto riguarda la rendita, ne segue necessariamente che si possano raccogliere e procurare forze a volontà di colui che ha tale rendita; tuttavia, poiché la rendita è limitata, così debbono anche esserlo le forze; ma forze limitate, contro il potere di un nemico, che noi non possiamo limitare, sono insufficienti. Ogni qualvolta quindi capiti un'invasione maggiore di quanto quelle forze siano in grado di contrastare, e non vi sia altro diritto di arruolare di più, allora a ogni uomo, per necessità di natura, è concesso di provvedere nel miglior modo possibile a se stesso; e così vengono reintrodotti la spada privata, e lo stato di guerra. Ma poiché la rendita, senza il diritto di comandare agli uomini è inutile, sia in pace che in guerra, è necessario che si supponga che colui che ha l'amministrazione di quegli articoli, che sono supposti nella prima sezione, debba avere anche diritto a far uso delle forze dei singoli uomini; e qualsiasi motivo gli dia diritto sopra uno di loro, glielo dà su tutti. E allora il suo diritto è assoluto; infatti colui che ha diritto a tutte le loro forze, ha diritto di disporre delle medesime. Ancora, supponendo che quelle forze e quella rendita limitate, o per un uso necessario o per uno negligente vengano a mancare, e che per supplirle la medesima moltitudine debba essere di nuovo radunata, chi avrà il potere di assembrarla, cioè di costringerla a riunirsi? Se colui che domanda il supplemento ha quel diritto (cioè) il diritto di costringerli tutti, allora la sua sovranità è assoluta: se no, allora ogni singolo uomo è libero di andarci o no, di dar forma a un nuovo stato o no, e così ritorna il diritto della spada privata. Ma supponiamo che essi volentieri e di loro proprio accordo si assembrino, per prendere in considerazione questo supplemento; se sta ancora alla loro scelta, di concederlo o no, sta anche alla loro scelta che lo stato si mantenga

o no. E quindi non si impone ad alcuno di loro alcuna obbligazione civile che possa impedir loro l'uso della forza, nel caso che essi pensino che essa serva alla loro difesa. Quindi questa trovata di coloro che vogliono fare prima le leggi civili, e poi un corpo civile (come se la politica facesse il corpo politico, e non il corpo politico la politica) è di nessun effetto.

15. Altri per evitare la dura condizione, come essi la considerano, della sudditanza assoluta (che in odio ad essa chiamano anche schiavitù), hanno escogitato un governo che essi considerano misto di tre specie di sovranità [1]. Ad esempio, essi suppongono il potere di fare le leggi attribuito ad una qualche grande assemblea democratica, il potere di giudicare a qualche altra assemblea, e il curare che vengano eseguite le leggi ad una terza, o a un qualche uomo; e questa politica essi la chiamano monarchia mista, o aristocrazia mista, o democrazia mista, a seconda che una delle tre specie predomini in modo più visibile. E in questo stato di governo essi pensano che sia escluso l'uso della spada privata.

16. E supponendo che fosse così, come verrebbe alleggerita questa condizione che essi chiamano schiavitù? Infatti in questo stato non si consentirebbe ad alcun uomo, né di essere il proprio giudice, o il proprio giustiziere, né di fare alcuna legge per sé; e finché quei tre vanno d'accordo, si è soggetti ad essi altrettanto assolutamente di un bimbo al padre, o di uno schiavo al padrone nello stato di natura. L'alleggerimento quindi di questa soggezione deve consistere nel disaccordo di coloro tra i quali siano stati distribuiti i diritti del potere sovrano. Ma il disaccordo stesso è

[1] Si tratta della teoria della divisione dei tre poteri dello stato, portata alla sua massima notorietà dal Montesquieu in Francia e dal Blackstone in Inghilterra. Qui Hobbes ha di mira i precursori di questi autori, probabilmente quel Sir Thomas Smith, che nel *De republica Anglorum* (1562-1566) aveva propugnato una dottrina del genere, condivisa al tempo di Hobbes dalla maggior parte dei Lords e della piccola nobiltà (si veda a questo proposito la nota del Bobbio al corrispondente passo del *De Cive*, ed. cit., p. 179, n. 2).

guerra. Quindi la divisione della sovranità, o non opera effetto, quanto all'eliminazione della semplice soggezione, o introduce la guerra; e qui ha luogo di nuovo la spada privata. Ma la verità è, come è stato mostrato nelle precedenti sezioni 7, 8, 9, 10, 11, 12, che la sovranità è indivisibile; e ciò che sembra commistione di vari tipi di governo, non è commistione delle cose stesse, ma confusione nei nostri intelletti, che non possono scoprire senza difficoltà a chi ci siamo assoggettati.

17. Ma per quanto la sovranità non sia mista, ma sia sempre o semplice democrazia, o semplice aristocrazia, o pura monarchia, nondimeno nell'amministrazione di essa tutte quelle specie di governo possono avere un posto subordinato. Infatti, si supponga che il potere sovrano sia una democrazia, come fu talvolta in Roma: tuttavia al medesimo tempo si poteva avere un consiglio aristocratico, com'era il senato; e contemporaneamente si poteva avere un monarca subordinato, come era il dittatore, che aveva per un certo periodo l'esercizio dell'intera sovranità, e come sono tutti i generali in guerra. Così anche in una monarchia vi può essere un consiglio aristocratico di uomini scelti dal monarca; o democratico di uomini scelti mediante l'accordo (il monarca permettendo) di tutti i singoli uomini dello stato. E questa commistione è quella che inganna, come fosse la commistione della sovranità. Come se un uomo pensasse, poiché il gran consiglio di Venezia non fa d'ordinario altro che scegliere magistrati, ministri di stato, capitani e governatori di città, ambasciatori, consiglieri, e simili, che per questo la sua parte di sovranità consista unicamente nella scelta dei magistrati, e che il fare la guerra, e la pace, e le leggi, non fosse suo compito, ma la parte di quei consiglieri che esso ha assegnato a questi compiti; mentre rientra nella parte di costoro di farlo solo subordinatamente, la suprema autorità su quegli affari risiedendo nel gran consiglio che li scelse.

18. E così come la ragione ci insegna che un uomo considerato fuori dalla soggezione alle leggi e fuori da tutti

i patti obbligatori per gli altri è libero di fare e non fare, e deliberare fin che ne ha voglia, poiché ogni membro è obbediente alla volontà dell'intero uomo, e quella libertà non è altro che il suo potere naturale, senza il quale egli non è che una creatura inanimata, incapace di aiutarsi; così anche ci insegna che un corpo politico di qualunque tipo, non soggetto ad un altro, né obbligato per patti, dev'essere libero, ed essere assistito in tutte le azioni dai membri, ciascuno al suo posto, o almeno non deve essere contrastato da loro. Perché altrimenti, il potere di un corpo politico (l'essenza del quale è la non resistenza dei membri) è nullo, né il corpo politico è di alcun beneficio. E ciò è confermato dalla consuetudine di tutte le nazioni e stati del mondo. Infatti, qual'è quella nazione o stato, in cui l'uomo o il consiglio, che è virtualmente il tutto, non ha potere assoluto su ogni singolo membro? O che nazione o comunità è quella che non ha potere e diritto di nominare un generale nelle sue guerre? Ma il potere di un generale è assoluto; e di conseguenza vi era un potere assoluto nello stato, dal quale esso era derivato. Infatti nessuna persona, naturale o civile, può trasferire ad un altro più potere di quanto essa stessa non abbia.

19. In ogni stato ove gli uomini sono privati del loro diritto di proteggersi da sé, risiede una sovranità assoluta, come ho già mostrato. Ma in quale uomo o in quale assemblea di uomini la medesima sia posta, non è così manifesto, da non richiedere qualche contrassegno con cui possa essere riconosciuta. E prima di tutto, è un infallibile contrassegno di sovranità assoluta in un uomo, o in un'assemblea di uomini, che non vi sia alcun diritto in alcun'altra persona naturale o civile, di punire quell'uomo, o di sciogliere quell'assemblea. Infatti colui che non può di diritto essere punito, non può di diritto essere contrastato, e colui che non può di diritto essere contrastato ha un potere coercitivo su tutti gli altri, e per questo può regolare e governare le loro azioni a suo piacimento; il che significa sovranità assoluta. Per converso, colui che in uno stato è punibile da alcuno, o quell'assemblea che si può sciogliere, non sono

sovrani. Infatti per punire e sciogliere, si richiede sempre un potere maggiore di quello di coloro che vengono puniti o sciolti; e non si può chiamare sovrano, un potere di cui ve n'è uno maggiore. In secondo luogo, quell'uomo o quell'assemblea, che per loro proprio diritto non derivato dal presente diritto di alcun altro possono fare leggi, o abrogarle, a loro piacimento, hanno la sovranità assoluta. Infatti, poiché le leggi che essi fanno, si suppone siano fatte di diritto, i membri dello stato per il quale sono fatte sono obbligati ad obbedirvi, e di conseguenza a non resistere alla loro esecuzione; e questa non resistenza rende assoluto il potere di colui che le ordina. È parimenti un contrassegno di questa sovranità l'avere il diritto originario di nominare magistrati, giudici, consiglieri, e ministri di stato. Infatti, senza quel potere, nessun atto di sovranità o di governo può avere compimento. Da ultimo, e in generale: chiunque grazie alla propria autorità indipendente può compiere alcun atto, che un altro del medesimo stato non può, si deve necessariamente intendere che abbia il potere sovrano. Infatti per natura gli uomini hanno diritto uguale; e questa ineguaglianza quindi deve procedere dal potere dello stato. Colui quindi che compie alcun atto legittimo grazie alla propria autorità, mentre un altro non lo può, lo fa grazie al potere dello stato in lui riposto; e questo significa sovranità assoluta.

CAPITOLO II

1. La democrazia precede tutte le altre istituzioni di governo. - 2. Il popolo sovrano non patteggia con i sudditi. - 3. Non si può propriamente dire che il popolo sovrano faccia ingiuria al suddito. - 4. Gli errori del popolo sovrano sono gli errori di quei privati grazie ai voti dei quali vengono approvati i suoi decreti. - 5. La democrazia in realtà è un'aristocrazia di oratori. - 6. Come si forma l'aristocrazia. - 7. Non si può dire propriamente che il corpo degli ottimati faccia ingiuria ai sudditi. - 8. L'elezione degli ottimati appartiene al loro proprio corpo. - 9. Un re elettivo non è un sovrano in proprietà, ma in uso. - 10. Un re condizionale non è un sovrano in proprietà, ma in uso. - 11. La parola popolo è equivoca. - 12. Dall'obbedienza si viene esonerati per remissione del sovrano. - 13. Come siano da intendere tali remissioni. - 14. Esonero dall'obbedienza per esilio. - 15. Per conquista. - 16. Per ignoranza del diritto di successione.

1. Avendo parlato nel primo capitolo dell'istituzione della politica, in generale, vengo in questo a parlare delle specie di essa in particolare, cioè del modo in cui ciascuna di esse viene istituita. La prima in ordine di tempo di queste tre specie è la democrazia, e dev'essere così di necessità, poiché un'aristocrazia ed una monarchia richiedono la nomina di persone sulle quali ci si sia accordati, e questo

accordo in una grande moltitudine di uomini deve consistere nel consenso della maggioranza; e dove i voti della maggioranza coinvolgono i voti del resto, vi è effettivamente una democrazia.

2. Nella costituzione di una democrazia, non intecorre patto tra il sovrano ed alcun suddito. Infatti finché la democrazia è in via di costituzione, non vi è alcun sovrano col quale contrattare. Infatti non si può immaginare che la moltitudine contratti con se stessa, o con qualche uomo o numero di uomini, parte di se stessa, per farsi sovrana; né che una moltitudine, considerata come un aggregato, possa darsi qualcosa che prima non avesse. Poiché allora quella sovranità democratica non è conferita mediante un patto della moltitudine (che suppone un'unione ed una sovranità già costituite), rimane che la medesima sia conferita mediante i singoli patti di ogni singolo uomo, vale a dire, ogni uomo con ogni uomo, per e in considerazione del beneficio della propria pace e difesa, pattuisce di attenersi e di obbedire, qualunque cosa la maggioranza del loro intero numero, o la maggioranza di quel numero di loro che piacerà riunire in assemblea in un certo tempo e luogo, deciderà e comanderà. E questo è ciò che dà l'essere ad una democrazia; in cui l'assemblea sovrana fu chiamata dai Greci col nome di *demus* (*id est*, il popolo), da cui viene democrazia. Cosicché là ove ogni uomo che voglia può accedere alla corte suprema e indipendente, e dare il suo voto, là il popolo è chiamato sovrano.

3. Da ciò che già è stato detto, si può facilmente ricavare che qualsiasi cosa il popolo faccia nei confronti di alcun membro particolare o suddito dello stato, la medesima non deve essere da questi chiamata ingiuria. Infatti prima di tutto, l'ingiuria (per la definizione della Parte prima, cap. XVI, sez. 2) è la rottura di un patto; ma (come è stato detto nella precedente sezione) nessun patto è intercorso tra il popolo ed alcun privato, e di conseguenza esso (cioè il popolo) non può fargli ingiuria. In secondo luogo, per quanto ingiusta sia l'azione, che questo *demus* sovrano compia, essa è fatta in base alla volontà di ogni

singolo uomo suo suddito, che ne è quindi colpevole. Se quindi la chiamano ingiuria, non accusano che se stessi. Ed è contro ragione, per lo stesso uomo, sia farlo che lamentarsene, poiché implica questa contraddizione, che mentre egli prima ratificò gli atti del popolo in generale, ora ne rifiuta alcuni in particolare. È quindi vero il detto, *volenti non fit injuria.* Nondimeno nulla impedisce che parecchie azioni compiute dal popolo possano essere ingiuste di fronte a Dio Onnipotente, in quanto violazioni di qualcuna delle leggi di natura.

4. E quando accade che il popolo mediante una pluralità di voci decreti o comandi alcuna cosa contraria alla legge di Dio o della natura, per quanto il decreto e comando sia l'atto di ogni uomo, non solo presente nell'assemblea, ma anche assente da essa, pure l'ingiustizia del decreto non è l'ingiustizia di ogni uomo particolare, ma solo di quegli uomini mediante gli espressi suffragi dei quali il decreto o comando fu approvato. Infatti, come un corpo politico è un corpo fittizio, così anche sono fittizie le facoltà e la volontà sue. Ma per rendere ingiusto un uomo particolare, che consiste di un corpo ed un'anima naturali, si richiede una vera e naturale volontà.

5. In tutte le democrazie, per quanto il diritto di sovranità risieda nell'assemblea, che costituisce virtualmente l'intero corpo, pure, il suo uso risiede in uno, o in pochi singoli uomini. Infatti, in assemblee grandi quali quelle debbono essere, nelle quali ogni uomo può entrare a suo piacimento, non vi è assolutamente alcun modo di deliberare e di dare il proprio parere sul da farsi, se non attraverso orazioni lunghe e studiate, mediante le quali ad ogni uomo viene data maggiore o minore speranza di inclinare ed influenzare l'assemblea ai suoi propri fini. In una moltitudine di oratori quindi, ove sempre, o uno è eminente da solo, o pochi, essendo eguali tra loro, sono eminenti sul resto, quell'uno o pochi devono necessariamente influenzare tutti gli altri; fino al punto che una democrazia, in realtà, non è altro che una aristocrazia di oratori, inter-

rotta talvolta dalla temporanea monarchia di un solo oratore[1].

6. E poiché una democrazia costituisce per istituzione l'inizio sia dell'aristocrazia che della monarchia, noi dobbiamo considerare subito dopo come ne derivi l'aristocrazia. Quando i singoli membri dello stato, sempre più infastiditi di dover presenziare alle pubbliche corti, o perché abitano molto lontano, o perché sono assorbiti dai loro affari privati, e per di più malcontenti del governo popolare, si assembrano per creare un'aristocrazia, alla sua creazione non si richiede altro che porre in discussione uno per uno i nomi di quegli uomini che ne faranno parte, e consentire alla loro elezione; e mediante la maggioranza dei voti, trasferire quel potere che prima aveva il popolo, a quel complesso di uomini così nominati e scelti.

7. E da questo modo di erigere un'aristocrazia è manifesto che i pochi o ottimati non sono entrati in alcun patto con alcuno dei singoli membri della comunità di cui sono sovrani; e di conseguenza non possono fare alcunché ad alcun privato che possa essere chiamata ingiuria per lui, comunque il loro atto sia peccaminoso di fronte a Dio Onnipotente, secondo ciò che è stato detto prima, alla sez. 3. Inoltre è impossibile che il popolo possa patteggiare come un corpo politico con l'aristocrazia e gli ottimati, ai quali intende trasferire la propria sovranità; infatti non appena l'aristocrazia è eretta, la democrazia viene annullata, ed i patti costituiti tra loro sono privi di valore.

8. In tutte le aristocrazie, l'ammissione di coloro che di tempo in tempo debbono avere il voto nell'assemblea sovrana dipende dalla volontà e dal decreto degli ottimati in carica; infatti, essendo essi i sovrani, hanno il diritto di nomina (per l'undicesima sezione del precedente capitolo) di tutti i magistrati, ministri e consiglieri di stato che si sia, e possono quindi scegliere o di renderli elettivi, o ereditari, a loro piacimento.

9. Quando trae origine dalla stessa democrazia, l'isti-

[1] A proposito dell'influenza della retorica sulla politica, v. p. 68 n. 3.

tuzione di un monarca politico procede allo stesso modo dell'istituzione dell'aristocrazia, (cioè) mediante un decreto del popolo sovrano, di trasmettere la sovranità ad un solo uomo nominato ed approvato mediante la maggioranza dei suffragi. E se questa sovranità è reale e trasferita di fatto, lo stato è una monarchia assoluta, in cui il monarca è libero di disporre, sia della successione, come del possesso; e non una monarchia elettiva. Infatti, supponiamo venga promulgato un decreto, in questa maniera: che un monarca di questo tipo debba avere la sovranità a vita, e che dopo se ne sceglierà uno nuovo; in questo caso, il potere del popolo è dissolto, o no. Se è dissolto, allora dopo la morte di colui che è scelto, non vi è alcuno uomo obbligato a stare ai decreti di coloro che, come privati, si raduneranno insieme per fare una nuova elezione: e di conseguenza, se vi è alcun uomo che, avvantaggiato dal regno del defunto, ha forza abbastanza per mantenere la moltitudine in pace ed obbedienza, egli lo può legittimamente, o piuttosto è obbligato a far così dalla legge di natura. Se questo potere del popolo non fosse dissolto, alla scelta del suo re a vita, allora il popolo è ancora sovrano, ed il re solo un suo ministro, senza altra funzione che di porre in esecuzione l'intera sovranità; un grande ministro, ma non diversamente per il suo tempo, di quel che era un dittatore a Roma. In questo caso, alla morte di colui che fu scelto, coloro che si incontrano per una nuova elezione, non hanno riguardo ad essa una nuova autorità, ma la loro vecchia. Infatti essi erano per tutto il tempo il sovrano, come appare dagli atti di quei re elettivi, che hanno ottenuto dal popolo che i loro figli potessero succedere loro. Infatti si deve intendere, quando un uomo riceve qualcosa dall'autorità del popolo, che egli la riceve non dal popolo suo soggetto, ma dal popolo suo sovrano. E inoltre, per quanto nell'elezione a vita di un re il popolo gli garantisca l'esercizio della sua sovranità per quel periodo, pure, se ne vede la ragione, può revocarla prima del tempo. Come un principe che conferisce una carica a vita, può nondimeno, al sospetto di un suo abuso, revocarla a suo piacimento; dato che le cariche che richie-

dono fatica e diligenza, si intende che vengono trasmesse da colui che le assegna come *onera*, carichi, a coloro che le hanno; la loro revoca costituisce quindi, non ingiuria, ma favore. Nondimeno, se nel creare un re elettivo, con l'intenzione di riservarsi la sovranità, non ci si riserva un potere di radunarsi in assemblea in certi noti e determinati tempi e luoghi, la riserva della sovranità è di nessun effetto, dato che nessun uomo è obbligato a stare ai decreti ed alle decisioni di coloro che si riuniscono in assemblea senza l'autorità sovrana.

10. Nella precedente sezione si dimostra che i re elettivi, che esercitano la loro sovranità per un periodo, che scade con la loro vita, o sono sudditi e non sovrani; e ciò avviene, quando il popolo nella loro elezione si riserva il diritto di assembrarsi in certi periodi e luoghi limitati e resi noti; oppure sono sovrani assoluti nel disporre della successione a loro piacimento; e ciò avviene, quando il popolo, nella loro elezione, non ha fissato né il tempo né il luogo dei suoi raduni, o ha lasciato al potere del re eletto di assembrarlo e discioglierlo in quei tempi, che egli stesso stimerà opportuni. Vi è un altro tipo di limitazione di tempo nei confronti di colui che verrà eletto, riguardo all'uso del potere sovrano (che sia stato messo in pratica da qualche parte, o no non so, ma lo si può immaginare, ed è stato obbiettato contro il rigore del potere sovrano), ed è il seguente: che il popolo trasferisca la propria sovranità sotto condizione. Per esempio: per tutto il tempo che egli osserverà quelle leggi, che allora gli si prescrivono. E qui, come prima nel caso dei re eletti, si deve muovere la questione, se nell'elezione di un tal sovrano il popolo si riservi un diritto di assembrarsi in tempi e luoghi limitati e noti, o no; se no, allora la sovranità del popolo è dissolta, ed esso non ha né il potere di giudicare della violazione delle condizioni poste al re, né di comandare alcuna forza per la deposizione di colui che esso stesso aveva posto in quella condizione; ma in questo caso i cittadini sono in stato di guerra tra loro, come lo erano prima che si costituissero in democrazia, e di conseguenza, se colui che è eletto, grazie

al vantaggio del possesso che egli ha delle pubbliche risorse, è in grado di costringere il popolo all'unità ed all'obbedienza, egli ha non solo il diritto di natura a garantirlo, ma anche la legge di natura ad obbligarlo a ciò. Ma se nell'eleggerlo il popolo si riservò un diritto di assembrarsi, e fissò certi tempi e luoghi per questo proposito, allora esso è ancora sovrano, e può chiamare il proprio re condizionale a render conto, a suo piacimento, e privarlo del suo governo, se giudica che egli lo meriti, o per la violazione della condizione postagli, o altrimenti. Infatti il potere sovrano non può essere costretto da alcun patto verso un suddito, a mantenerlo nella carica che il suddito stesso assunse per suo comando, come un onere imposto non particolarmente per il proprio bene, ma per il bene del popolo sovrano.

11. Le controversie che sorgono riguardo al diritto del popolo derivano dall'equivocità della parola. Infatti la parola popolo ha un doppio significato. In un senso essa significa solo un certo numero di uomini, distinti dal luogo della loro dimora, come il popolo d'Inghilterra, o il popolo di Francia, che non è altro che la moltitudine di quelle singole persone che abitano quelle regioni, all'infuori di ogni considerazione circa alcun contratto o patto intercorrente tra loro, mediante il quale qualcuno di loro sia obbligato verso gli altri. In un altro senso, essa significa una persona civile, vale a dire, o un uomo, o un consiglio, nella volontà del quale è inclusa e coinvolta la volontà di ognuno in particolare; per esempio, in questo secondo senso la camera bassa del parlamento è tutti i comuni, fintanto che essi vi siedano con autorità e diritto a farlo; ma dopo che essi siano sciolti, anche se rimangono, non sono più il popolo, né i comuni, ma solo l'aggregato o moltitudine dei singoli uomini che vi siedono, comunque essi convengano, o concorrano, nelle opinioni tra loro; per cui coloro che non distinguono tra questi due significati attribuiscono abitualmente ad una moltitudine sciolta quei diritti, che appartengono solamente al popolo contenuto virtualmente nel corpo dello stato o della sovranità. E quando un gran nu-

mero si riunisce di sua propria autorità in qualche nazione, gli si dà abitualmente il nome dell'intera nazione. In questo senso si dice che il popolo si ribella, o che il popolo domanda, quando non è altro che una moltitudine disciolta, e per quanto si possa dire che qualunque uomo di essa domanda o ha diritto a qualcosa, pure non si può dire che la massa, o moltitudine, domandi o abbia diritto ad alcuna cosa. Infatti ove ogni uomo abbia il proprio diritto distinto, non si lascia nulla alla moltitudine di cui aver diritto; e quando i singoli dicono: questo è mio, questo è tuo e questo è suo, ed hanno spartito tutto tra loro, non vi può essere nulla di cui la moltitudine possa dire: questo è mio; né essa è un corpo, come le è necessario essere, che domandi qualcosa sotto il nome di mio o suo; e quando si dice nostro, si intende che ogni uomo pretende separatamente, e non la moltitudine. D'altra parte, quando la moltitudine è unita in un corpo politico, e perciò è un popolo nell'altro significato, e le sue volontà sono riunite virtualmente nel sovrano, lì i diritti e le richieste dei singoli cessano, e chi ha il potere sovrano fa per esso tutte le domande e rivendica sotto il nome di suo quel che prima si chiamava col plurale loro.

12. Noi abbiamo visto come i singoli uomini entrino in sudditanza, mediante il trasferimento dei loro diritti; vi fa seguito la considerazione del modo in cui da tale soggezione si possa essere esonerati. E prima di tutto, se colui o coloro che hanno il potere sovrano lo abbandoneranno volontariamente, non vi è dubbio che ogni uomo è nuovamente libero di obbedire o no; parimenti se colui o coloro che detengono la sovranità sul resto esentano tuttavia qualcheduno o più dalla loro soggezione, ogni uomo così esentato è esonerato. Infatti colui o coloro ai quali alcun uomo è obbligato, hanno il potere di liberarlo.

13. E qui si deve intendere che quando colui o coloro che hanno il potere sovrano concedono ad un suddito una tale esenzione o privilegio che non è separabile dalla sovranità, e nondimeno conservano direttamente il potere

sovrano, ignorando la conseguenza del privilegio che essi concedono, la persona o le persone esentate o privilegiate non sono per questo liberate. Infatti nei significati contraddittori della volontà (Parte prima, cap. XIII, sez. 9), si deve intendere per la volontà ciò che viene direttamente significato, piuttosto che ciò che se ne trae per deduzione.

14. Così l'esilio perpetuo è una liberazione dalla sudditanza, in quanto, essendo fuori della protezione della sovranità che lo ha espulso, colui non ha mezzi per sopravvivere, se non da se stesso. Ora, ogni uomo che non ha altra difesa può legittimamente difendersi, altrimenti non vi sarebbe stata necessità che un uomo dovesse entrare in una volontaria soggezione, come si fa negli stati.

15. Ugualmente un uomo viene liberato dalla sua sudditanza per conquista; infatti quando avviene che il potere di uno stato venga rovesciato, e per questo un singolo uomo, giacente sotto la spada del suo nemico, si renda prigioniero, egli è con ciò obbligato a servire colui che lo tiene, e di conseguenza esonerato dalla sua obbligazione al precedente. Infatti nessun uomo può servire due padroni.

16. Da ultimo, l'ignoranza della successione esonera dall'obbedienza; infatti non si può intendere che alcun uomo sia obbligato ad obbedire a chi non conosce.

CAPITOLO III

1, 2. Titoli al dominio. Definizione di Padrone e servo. - 3. Catene ed altri vincoli materiali costituiscono presunzione di una mancanza di vincolo per patto. Definizione di schiavo. - 4. I servi non hanno proprietà nei confronti del loro signore, ma possono averne una nei confronti di un altro servo. - 5. Il padrone ha diritto di alienare il proprio servo. - 6. Il servo del servo è servo del padrone. - 7. Come si viene esonerati dalla servitù. - 8. Il signore subalterno non può esonerare il proprio servo dall'obbedienza al signore supremo. - 9. Il titolo dell'uomo al suo dominio sulle bestie.

1. Avendo esposto, nei due precedenti capitoli, la natura di uno stato istitutivo mediante il consenso di molti uomini insieme, io vengo ora a parlare del dominio, ossia di un corpo politico per acquisizione, che è comunemente chiamato monarchia patrimoniale. Ma prima che mi addentri in ciò, è necessario render noto sotto quale titolo un uomo possa acquisire diritto, vale a dire proprietà e dominio, sulla persona di un altro. Infatti, quando una persona ha dominio su un'altra, ha luogo una piccola monarchia; ed essere re per acquisizione, non è altro, che aver acquisito un diritto o dominio su molti [1].

[1] Questo capitolo, sul diritto del padrone sui servi, e il seguente, sul diritto dei genitori sui figli, trovano il loro riscontro rispettiva-

2. Considerando quindi gli uomini ancora allo stato di natura, senza patti o soggezione di uno all'altro, come se essi fossero solo ancora tutti in una volta creati maschi e femmine, ci sarebbero solamente tre titoli, grazie ai quali un uomo può avere diritto e dominio sopra un altro, e di questi, due possono essere esaminati ora, e sono: offerta volontaria di soggezione, e resa per costrizione; il terzo ha luogo nell'ipotesi di figli nati tra quei maschi e quelle femmine. Riguardo al primo di questi tre titoli, esso è trattato sopra negli ultimi tre capitoli; infatti di là proviene il diritto dei sovrani sopra i loro sudditi in uno stato istitutivo. Riguardo al secondo titolo (che si ha quando un uomo si sottomette ad un assalitore per timore della morte), da ciò deriva un diritto di dominio. Infatti ove ogni uomo (come accade in questo caso) ha diritto a tutte le cose, non occorre altro per la costituzione effettiva del detto diritto, che un patto da parte di colui che è sopraffatto, di non resistere a colui che lo sopraffà. E così il vincitore viene ad avere un diritto di assoluto dominio sul vinto. Grazie a ciò viene al presente costituito un piccolo corpo politico, che consiste di due persone, l'una sovrana, che viene chiamata il padrone, o signore, l'altra suddita, che è chiamata il servo. E quando un uomo ha acquisito diritto sopra un numero di servi così considerevole, che essi non possano essere assaliti senza rischio dai loro vicini, questo corpo politico è una monarchia dispotica.

3. E si deve intendere che quando un servo preso in guerra è tenuto legato in vincoli naturali, come catene e simili, o in prigione, non è intercorso alcun patto dal servo al suo padrone; infatti quei vincoli naturali non hanno bisogno di consolidamento mediante i vincoli verbali di un patto, e dimostrano che al servo non si dà fiducia. Ma il patto (Parte prima, cap. XV, sez. 9) presuppone la fi-

---

mente nei capp. VIII e IX del *De Cive*. Il fatto che siano già presenti in *Elements* ci sembra togliere probabilità all'ipotesi del Bobbio (ed. cit., p. 192, n. 1), secondo cui nel *De Cive* stesso i due capitoli sarebbero stati aggiunti solo in un secondo tempo.

ducia. Rimane quindi al servo così tenuto legato, o in prigione, il diritto di liberarsi, se può, con qualunque mezzo. Questo tipo di servo è quello che abitualmente, e senza animosità, si chiama schiavo. I Romani non avevano un tal nome distinto, ma comprendevano tutti sotto il nome di *servus*; e di questi, coloro che essi amavano e che ispiravano loro fiducia, avevano il permesso di andare liberi, ed erano ammessi agli impieghi, sia presso di loro, che nei loro affari esterni; gli altri erano tenuti incatenati, e trattenuti con impedimenti naturali dalla loro resistenza. E come era tra i Romani, così era tra le altre nazioni; il primo tipo non aveva altro vincolo che un supposto patto, all'infuori del quale il padrone non aveva alcuna ragione per fidarsene; il secondo era senza patti, e non vincolava in altro modo all'obbedienza, che mediante catene, o altra simile custodia violenta.

4. Un padrone quindi si suppone abbia non meno diritti sopra coloro i cui corpi egli lascia in libertà, che su coloro che egli tiene in vincoli ed in reclusione, e ha un assoluto dominio sopra ambedue, e può dire del proprio servo che è suo, come lo può di ogni altra cosa. E qualsivoglia cosa il servo aveva, e poteva chiamare sua, ora è del padrone; infatti, colui che dispone della persona, dispone di tutto ciò di cui la persona poteva disporre; tanto che, per quanto vi siano tra i servi un *meum* ed un *tuum*, distinti l'uno dall'altro dall'elargizione padronale, e per beneficio del padrone, pure non vi è *meum* e *tuum* appartenenti ad alcuno di loro nei confronti del padrone stesso, al quale essi non possono resistere, ma debbono obbedire a tutti i suoi comandi come ad una legge.

5. E poiché sia il servo che tutto ciò che gli è affidato sono proprietà del padrone, ed ogni uomo può disporre del suo proprio, e trasferire il medesimo a suo piacimento, il padrone può alienare il suo dominio su di loro, o cederlo, mediante la sua ultima volontà, a chi vuole.

6. E se accade che il padrone stesso per cattività o volontaria soggezione diventi servo di un altro, allora quell'altro è il padrone supremo, ed i servi di colui che diviene

servo non saranno più obbligati di quanto il loro padrone supremo stimerà opportuno; in quanto che egli, disponendo del padrone subordinato, dispone di tutto ciò che egli ha, e conseguentemente dei suoi servi, cosicché la restrizione del potere assoluto nei padroni deriva non dalla legge di natura, ma dalla legge politica di colui che è il loro padrone supremo o sovrano.

7. I servi immediati del padrone supremo sono esonerati dalla loro servitù o soggezione nella stessa maniera in cui i sudditi sono liberati dalla loro obbedienza in uno stato istitutivo. Prima di tutto, mediante liberazione; infatti colui che imprigiona (il che avviene mediante l'accettazione di ciò che il prigioniero gli trasferisce) pone di nuovo in libertà, trasferendo indietro quello stesso diritto. E questo tipo di liberazione si chiama manomissione. In secondo luogo, mediante l'esilio; infatti l'esilio non è altro che manomissione data ad un servo, non in via di beneficio, ma di punizione. In terzo luogo, mediante una nuova cattività, in cui il servo, avendo fatto il suo tentativo di difendersi, abbia con ciò adempiuto il suo patto verso il suo primitivo padrone, e per la salvezza della propria vita, entrando in un nuovo patto col conquistatore, è costretto a fare tutto il possibile per mantenerlo allo stesso modo. In quarto luogo, l'ignoranza di chi sia il successore del proprio padrone deceduto esonera dall'obbedienza; infatti nessun patto perdura più di quanto un uomo sappia verso chi debba egli adempierlo. E da ultimo, quel servo di cui non ci si fida più, ma è affidato alle sue catene ed alla custodia, è con ciò esonerato dall'obbligazione *in foro interno*, e quindi se egli può liberarsi, può legittimamente andarsene.

8. Ma i servi subordinati, per quanto manomessi dal loro signore immediato, non sono con ciò liberati dalla soggezione al signore supremo; infatti il padrone immediato non ha proprietà su di loro, avendo precedentemente trasferito i suoi diritti ad un altro, cioè al suo proprio e supremo padrone. Né se il signore più importante manomettesse il suo servo immediato, egli con ciò libererebbe i

servi dalla loro obbligazione verso colui che è stato così manomesso. Infatti con questa manomissione, egli riacquista di nuovo l'assoluto dominio che egli aveva precedentemente su di loro. Infatti dopo la liberazione (che è l'esonero da un patto) il diritto rimane quale era prima che il patto fosse fatto.

9. Questo diritto di conquista, come rende un uomo padrone di un altro, così anche fa che un uomo sia il padrone delle creature irrazionali. Infatti se un uomo nello stato di natura è in ostilità con degli uomini, e con ciò ha legittimo titolo a sottomettere o uccidere, secondo che gli suggerirà la sua propria coscienza e discrezione per la sua salvezza e beneficio, tanto più egli può fare la stessa cosa alle bestie; cioè, manterrà in vita e risparmierà per il suo servizio, a sua discrezione, quelle che di natura sono atte ad obbedire, e utili per l'uso, e ucciderà e distruggerà con una guerra perpetua tutte le altre, in quanto feroci, e nocive per lui. E quindi questo dominio è proprio della legge di natura, e non della legge divina positiva. Infatti, se non vi fosse stato un tal diritto prima della rivelazione della volontà divina nella Scrittura, allora nessun uomo, al quale la Scrittura non fosse arrivata, avrebbe avuto diritto a far uso di quelle creature, per il suo cibo o sostentamento. E sarebbe ben dura la condizione umana, se una bestia feroce e selvaggia dovesse uccidere un uomo con maggior diritto, che un uomo una bestia.

CAPITOLO IV

1. Il dominio sul figlio è originariamente diritto della madre. - 2. La preminenza del sesso non attribuisce il figlio al padre, piuttosto che alla madre. - 3. Il titolo del padre o della madre alla persona del figlio non è la sua generazione, ma il suo mantenimento. - 4. Il figlio di una serva è dominio del suo padrone. - 5. Il diritto al figlio viene ceduto talvolta dalla madre con un esplicito patto. - 6. Il figlio della concubina non è in potere del padre per quel titolo. - 7. Il figlio del marito e della moglie è in potere del padre. - 8. Il padre, o colui o colei che alleva il figlio, ha assoluto potere su di lui. - 9. Che cosa sia la libertà dei sudditi. - 10. Una grande famiglia è una monarchia patrimoniale. - 11. Se il potere sovrano è assoluto, si può disporre la successione per testamento. - 12. Per quanto il successore non sia dichiarato, pure si deve sempre presumere che ve ne sia uno. - 13. I figli sono preferiti nella successione davanti a tutti gli altri. - 14. I maschi prima delle femmine. - 15. Il primogenito prima del resto dei fratelli. - 16. Il fratello subito dopo i figli. - 17. La successione del detentore segue la medesima norma della successione del predecessore.

1. Dei tre modi in cui un uomo diventa suddito di un altro, menzionati alla sez. 2 dell'ultimo capitolo, e cioè

offerta volontaria, prigionia e nascita, dei primi due si è parlato, sotto il nome di sudditi e servi. Ora dobbiamo considerare il terzo modo di soggezione, sotto il nome di figli; e per quale titolo un uomo venga ad aver proprietà su di un figlio, che deriva dalla comune generazione di due, (cioè) di un maschio e di una femmina. E considerando di nuovo gli uomini reciprocamente disciolti da tutti i patti, e il fatto che (Parte prima, cap. XVII, sez. 2) ogni uomo per la legge di natura ha diritto o proprietà al suo proprio corpo, il figlio deve piuttosto essere proprietà della madre (del cui corpo egli è parte, fino al tempo della separazione) che del padre. Per comprendere quindi il diritto che un uomo o una donna ha sul suo o sul loro figlio, si debbono considerare due cose: prima di tutto quale titolo abbiano originariamente la madre o chiunque altro ad un figlio appena nato; in secondo luogo, come il padre, o qualunque altro uomo, lo pretenda dalla madre.

2. Per il primo punto, coloro che hanno scritto su questo soggetto hanno fatto della generazione un titolo di dominio sulle persone, altrettanto che il consenso delle persone stesse. E poiché la generazione dà titolo a due, cioè padre e madre, mentre il dominio è indivisibile, essi quindi ascrivono il dominio sul figlio solo al padre, *ob praestantiam sexus*; ma essi non mostrano, né io posso scoprire con quale coerenza, o la generazione implichi il dominio, o il vantaggio della forza, che nella maggior parte dei casi un uomo ha rispetto a una donna, dovrebbe in generale ed universalmente qualificare il padre per una proprietà sul figlio, e toglierlo alla madre.

3. Il titolo al dominio sul figlio non deriva dalla sua generazione, ma dal suo mantenimento; e quindi nello stato di natura la madre, nel cui potere sta di salvarlo o distruggerlo, vi ha diritto grazie a quel potere, secondo ciò che è stato detto alla Parte prima, capitolo XIV, sez. 13. E se la madre stimerà opportuno abbandonare, o esporre suo figlio alla morte, chiunque uomo o donna troverà il bambino così esposto avrà il medesimo diritto che la madre aveva prima, e per la stessa ragione, cioè per il potere

non della generazione, ma del mantenimento. E benché il bimbo così mantenuto col tempo acquisti forza, grazie alla quale egli possa pretendere uguaglianza con colui o colei che l'ha mantenuto, pure questa pretesa sarà considerata irragionevole, perché la sua forza fu il dono di colui nei confronti del quale egli avanza pretese, ed anche perché si deve presumere che colui che dà sostentamento ad un altro, con cui rinforzarlo, ha ricevuto una promessa di obbedienza in considerazione di ciò. Ché altrimenti sarebbe saggezza negli uomini lasciar perire i loro figli, mentre sono neonati, piuttosto che vivere sottoposti alla loro minaccia o soggezione, quando essi siano cresciuti.

4. Quanto alle pretese che un uomo può avere al dominio su un figlio per il diritto della madre, esse sono di diversi tipi. Uno per soggezione assoluta della madre; un altro, per qualche particolare patto da parte sua, che sia meno di un patto di tale soggezione. Grazie all'assoluta soggezione, il padrone della madre ha diritto al figlio di lei, secondo la sez. 6 del cap. 3, sia che egli ne sia il padre, o no. E così i figli della serva sono beni del padrone in *perpetuum*.

5. Dei patti che non equivalgono alla soggezione tra uomo e donna, ve ne sono alcuni che sono fatti per un certo periodo, ed alcuni a vita; ed ove siano per un periodo, sono patti di coabitazione, o anche solo di copulazione. Ed in quest'ultimo caso, i figli si trasferiscono mediante patti particolari. E così, nella copulazione delle Amazzoni con i loro vicini, i padri per patto avevano solo i figli maschi, le madri trattenendosi le femmine.

6. Ed i patti di coabitazione sono o per la società del letto, o per la società di tutte le cose; se solo per la società del letto, allora la donna è chiamata c o n c u b i n a . Ed anche qui il figlio sarà del padre o della madre, secondo che essi si accorderanno particolarmente mediante un patto; infatti, benché nella maggior parte dei casi si supponga che la concubina ceda il diritto sui suoi figli al padre, pure il concubinato non la costringe a tanto.

7. Ma se i patti di coabitazione sono per la società di

tutte le cose, è necessario che solo uno dei due governi e disponga di tutto ciò che è in comune tra loro, senza di che (come è stato spesso detto prima) la società non può durare. E quindi l'uomo, a cui nella maggior parte dei casi la donna cede il governo, ha nella maggior parte dei casi anche il solo diritto e dominio sui figli. E l'uomo è chiamato il marito, e la donna la moglie; ma poiché talvolta il governo può appartenere unicamente alla moglie, talvolta anche il dominio sui figli sarà unicamente suo, come, nel caso di una regina sovrana, non v'è ragione che il suo matrimonio debba toglierle il dominio sui suoi figli.

8. I figli quindi, sia che siano allevati e mantenuti dal padre, o dalla madre, o da chiunque, sono nella più assoluta soggezione di colui o colei, che così li alleva e li mantiene. E li si può alienare, cioè si può cedere il dominio del padre o della madre, mediante vendita, o dandoli in adozione o servitù ad altri; o si possono impegnare come ostaggi, uccidere per ribellione, o sacrificare per la pace in base alla legge di natura quando il padre o la madre, nella loro coscienza, pensino che ciò sia necessario[1].

9. La soggezione di coloro che istituiscono tra loro uno stato non è meno assoluta della soggezione dei servi. E riguardo a ciò, essi sono in una eguale situazione, ma la speranza di quelli è maggiore della speranza di questi. Infatti colui che si assoggetta senza costrizione pensa che vi sia ragione per cui egli sia meglio trattato, di colui che lo fa per costrizione, e pervenendovi liberamente, chiama se stesso, per quanto in soggezione, uomo libero; per cui appare chiaro, che la libertà non consiste in alcuna esenzione dalla soggezione ed obbedienza al potere sovrano, ma è una condizione di maggior speranza che non di quelli, che sono stati assoggettati con la forza e la conquista. E questa era la ragione, per cui il nome che significa figli,

---

[1] È evidente che in queste affermazioni hobbesiane gioca soprattutto il riferimento, di tipo umanistico, al diritto romano del *pater familias*, come si può notare più esplicitamente al paragrafo seguente.

nella lingua latina è *liberi*, che significa anche uomini liberi. Eppure in Roma nulla era a quel tempo così sottomesso al potere altrui, come i figli nella famiglia dei loro padri. Infatti da un lato lo stato aveva potere sulla loro vita a prescindere dal consenso dei loro padri, e dall'altro il padre poteva uccidere suo figlio di sua propria autorità, senza bisogno di alcuna autorizzazione dello stato. La libertà quindi negli stati non è altro che l'onore dell'eguaglianza nel favore con gli altri sudditi, e la servitù è la situazione degli altri. Un uomo libero quindi può aspettarsi incarichi onorevoli, più di un servo. E questo è tutto ciò che può essere inteso per libertà del suddito. Infatti in tutti gli altri sensi, la libertà è la situazione di colui che non è suddito.

10. Ora, quando un padre che ha dei figli ha anche dei servi, i figli (non per diritto del figlio, ma per la naturale indulgenza dei genitori) sono appunto uomini liberi. Ed il tutto consistente del padre o della madre, o di ambedue, e dei figli, e dei servi, si chiama famiglia, in cui il padre o padrone della famiglia ne è il sovrano, e il resto (figli e servi alla stessa stregua) sono i sudditi. La stessa famiglia, se si accresce per moltiplicazione dei figli, sia per generazione che per adozione, o dei servi tanto per generazione, conquista o volontaria sottomissione, così da essere grande e numerosa, da aver la probabilità di potersi proteggere da sé, allora quella famiglia si chiama regno patrimoniale, o monarchia per acquisizione; in essa la sovranità risiede in un solo uomo, come avviene in un monarca creato per istituzione politica. Cosicché qualsiasi diritto sia nell'uno, il medesimo è anche nell'altro. E quindi non ne parlerò più partitamente, ma come della monarchia in generale.

11. Avendo mostrato in base a quale diritto le diverse specie di stati, democrazia, aristocrazia e monarchia, vengano erette, segue la dimostrazione circa il diritto in base al quale esse vengano continuate. Il diritto grazie al quale esse vengono continuate si chiama il diritto di successione al potere sovrano, del quale non vi è nulla da dire in

una democrazia, poiché il sovrano non muore, finché vi siano sudditi vivi; né in un'aristocrazia, poiché non può facilmente accadere che gli ottimati debbano venire a mancare tutti in una volta; e se ciò dovesse accadere, non vi è problema, ma lo stato viene con ciò dissolto. È quindi solo nel caso di una monarchia, che può presentarsi una questione concernente la successione. E in primo luogo, in quanto un monarca, che è sovrano assoluto, ha il dominio in suo proprio diritto, può disporre di esso a suo proprio talento. Se quindi, con la sua ultima volontà, egli nominerà il proprio successore, il diritto si trasferisce mediante quel testamento.

12. Né, se il monarca muore senza alcuna volontà dichiarata riguardo alla successione, si deve presumere per questo che fosse sua volontà che i suoi sudditi, che sono per lui come i suoi figli e servi, debbano ritornare di nuovo allo stato di anarchia, cioè alla guerra ed all'ostilità; infatti questo sarebbe espressamente contrario alla legge di natura, che comanda di procurare la pace e di mantenere la medesima. Si deve quindi congetturare con ragione, che fosse sua intenzione di lasciar loro in eredità la pace, vale a dire, un potere coercitivo mediante il quale preservarli dalla sedizione tra loro; e piuttosto nella forma della monarchia, che di alcun altro governo, in quanto che egli, mediante l'esercizio di esso nella sua propria persona, ha dichiarato la propria approvazione per esso.

13. Inoltre, si deve supporre che fosse sua intenzione che i suoi figli dovessero essere preferiti nella successione (quando nulla in contrario sia espressamente dichiarato) prima di alcun altro. Infatti gli uomini ricercano naturalmente il proprio onore, e questo consiste nell'onore dei loro figli dopo di loro.

14. Ancora, poiché si suppone che ogni monarca desideri continuare il governo nei suoi successori, fin che può, e poiché generalmente gli uomini sono dotati in maggior misura di saggezza e coraggio, grazie ai quali tutte le monarchie vengono preservate dalla dissoluzione, più delle donne, si deve presumere, ove non sussista espressa volontà

in contrario, che egli preferisca i suoi figli maschi alle femmine. Non che le donne non possano governare, e non abbiano in diverse epoche e luoghi governato saggiamente, ma in generale non vi sono così adatte come gli uomini.

15. Poiché il potere sovrano è indivisibile, non si può supporre che il monarca intendesse che il medesimo dovesse esser diviso, bensì che esso dovesse discendere interamente su uno dei figli, che si deve presumere debba essere il primogenito, assegnatovi dalla sorte naturale; poiché egli non fissò altra sorte per la decisione di tale questione. Inoltre, quale che possa essere la differenza di abilità tra i fratelli, il vantaggio sarà attribuito al primogenito, poiché nessun suddito ha altrimenti autorità per giudicarne.

16. E per mancanza di discendenza nel detentore, il fratello sarà il presunto successore. Infatti, per giudizio di natura, prossimo in sangue è prossimo in amore; e prossimo in amore è prossimo nella preferenza.

17. E come la successione segue il primo monarca, così anche segue colui o colei che detiene la sovranità; e di conseguenza, i figli del detentore saranno preferiti ai figli di suo padre o dei suoi predecessori.

CAPITOLO V

1. L'UTILITÀ DELLO STATO E QUELLA DEI MEMBRI È LA MEDESIMA. - 2. LA PERDITA DI LIBERTÀ, O LA MANCANZA DI PROPRIETÀ NEI BENI NEI CONFRONTI DEL DIRITTO DEL SOVRANO, NON È UN REALE INCONVENIENTE. - 3. LA MONARCHIA È SANZIONATA DAI PIÙ ANTICHI ESEMPI. - 4. LA MONARCHIA È MENO SOGGETTA ALLA PASSIONE DEGLI ALTRI GOVERNI. - 5. I SUDDITI NELLA MONARCHIA SONO MENO SOGGETTI AD ARRICCHIRE I PRIVATI, CHE NELLE ALTRE FORME DI GOVERNO. - 6. I SUDDITI NELLA MONARCHIA SONO MENO SOGGETTI ALLA VIOLENZA CHE NELLE ALTRE FORME DI GOVERNO. - 7. LE LEGGI NELLE MONARCHIE SONO MENO SOGGETTE A MUTAMENTO, CHE NELLE ALTRE FORME DI GOVERNO. - 8. LE MONARCHIE SONO MENO SOGGETTE ALLA DISSOLUZIONE DELLE ALTRE FORME DI GOVERNO.

1. Avendo esposto la natura di una persona politica ed i tre tipi di essa, democrazia, aristocrazia e monarchia, in questo capitolo saranno chiariti le convenienze e gli inconvenienti che ne sorgono, sia in generale che riguardo ai detti diversi tipi in particolare. E in primo luogo, poiché un corpo politico viene eretto unicamente per regolare e governare singoli uomini, il beneficio e il danno di esso consiste nel beneficio e nel danno di essere regolati. Il beneficio è ciò per cui il corpo politico fu istituito, vale a dire, la pace e il mantenimento di ogni singolo uomo, beneficio di cui non è possibile ve ne sia uno maggiore, come è stato accennato prima (Parte prima, cap. XIV, sez. 12).

E questo beneficio si estende egualmente sia al sovrano che ai sudditi. Infatti, chi detiene il potere sovrano non ottiene la difesa della sua persona, se non dall'assistenza dei singoli; ed ogni singolo individuo ottiene la propria difesa dalla sua unione con gli altri nel sovrano. Per quanto riguarda gli altri benefici, che non si riferiscono alla salvaguardia della vita ed alla sufficienza dei mezzi di sostentamento, bensì al benessere ed al vivere piacevolmente, come sono le ricchezze superflue, essi appartengono in modo tale al sovrano, che debbono trovarsi anche nel suddito; ed al suddito, che debbono anche trovarsi nel sovrano. Infatti, la ricchezza ed il tesoro del sovrano sono costituiti dal dominio che egli esercita sulle ricchezze dei suoi sudditi. Se quindi il sovrano non provvede in modo che i singoli individui abbiano i mezzi, sia per proteggere se stessi, che per proteggere la cosa pubblica, non può esservi tesoro comune o sovrano. E d'altra parte, se non fosse per l'esistenza di un tesoro comune e pubblico appartenente al potere sovrano, la ricchezza privata degli uomini servirebbe piuttosto a precipitarli nella confusione e nella guerra, che non ad assicurarli o a conservarli. Cosicché il profitto del sovrano e del suddito vanno sempre insieme. Quindi quella distinzione tra governi, secondo cui vi è un governo per il bene di colui che governa, ed un altro per il bene di coloro che siano governati, dei quali il primo è dispotico (cioè signorile), l'altro, un governo di uomini liberi[1], non è giusta; né lo è di più l'opinione di coloro che sostengono che non sia città, quella che consista di un padrone e dei suoi servi. Essi potevano dire, altrettanto bene, che non fosse città quella che consistesse in un padre e nella sua propria discendenza, per quanto numerosa essa fosse. Infatti nei confronti di un padrone che non abbia figli, i servi hanno in se stessi tutti quei rapporti, per cui gli uomini amano i loro figli; infatti

---

[1] La distinzione si trova nella *Politica* di Aristotele, VII, 14 1333 a.

essi sono la sua forza ed il suo onore, ed il suo potere non è maggiore su di loro, di quanto non lo sia sui suoi figli.

2. L'inconveniente che sorge dal governo in generale per colui che governa consiste in parte nella continua preoccupazione e affanno intorno agli affari degli altri, che sono suoi sudditi, e in parte nel pericolo della sua persona. Infatti il capo è sempre quella parte, non solo in cui risiede la preoccupazione, ma anche contro cui viene più comunemente diretto il colpo di un nemico. Per bilanciare questa scomodità, la sovranità, insieme con la necessità di questa preoccupazione e pericolo, comprende tanto onore, ricchezza e mezzi con cui dilettare la mente, cui non può giungere alcuna ricchezza di privati. Gli inconvenienti del governo in generale per un suddito non esistono per nulla, se ben si considerano; ma in apparenza vi sono due cose che possono affliggere la sua mente, o due motivi generali di lagnanza. Uno è la perdita di libertà; l'altro l'incertezza del *meum* e del *tuum*. Quanto al primo, consiste nel fatto che un suddito non può più governare le proprie azioni secondo il proprio discernimento e giudizio, o (che è tutt'uno) la propria coscienza, secondo che le occasioni che si presentano di volta in volta gli detteranno, e invece deve essere legato ad agire in accordo unicamente con quella volontà, che una volta per tutte egli aveva deposto molto tempo prima e coinvolto nelle volontà della maggioranza dell'assemblea, o nella volontà di qualcuno. Ma in realtà questo non è un inconveniente. Infatti, come è stato mostrato sopra, quello è l'unico mezzo grazie al quale abbiamo qualche possibilità di proteggerci; infatti se ad ogni uomo fosse concessa questa libertà di seguire la propria coscienza, in tale differenza di coscienze non si vivrebbe insieme in pace nemmeno un'ora. Ma essere privato di questa libertà sembra un grande inconveniente ad ogni uomo in particolare, perché ognuno per conto suo la considera per quel che riguarda sé, e non per quel che riguarda gli altri; da questo secondo punto di vista, la libertà appare sotto l'aspetto del dirigere e del governare gli altri; infatti, laddove un uomo è libero, e

il resto costretto, quell'uno ha il governo. E poiché colui che non comprende tutto questo domanda quell'onore sotto il semplice nome di libertà, considera che sia un grosso motivo di lagnanza ed un'ingiuria il fatto che gli venga negata. Quanto al secondo motivo di lagnanza riguardante il *meum* e il *tuum*, anch'esso si riduce a nulla, e sussiste solo in apparenza. Esso consiste nel fatto che il potere sovrano sottrae a un tale quel che egli usava godere, non conoscendo altra proprietà se non l'uso e la consuetudine. Ma senza quel potere sovrano il diritto degli uomini non significa proprietà su qualcosa, bensì comunanza di beni, che è come non avere assolutamente alcun diritto, come è stato mostrato nella Parte prima, cap. XIV, sez. 10. Poiché quindi la proprietà deriva dal potere sovrano, non la si può pretendere contro il medesimo, specialmente quando, grazie ad esso, ogni suddito ha la propria proprietà di fronte ad ogni altro suddito, proprietà che quando la sovranità cessa egli non ha più, perché in questo caso si ritorna alla guerra reciproca. Quindi quelle imposte che si prelevano sui beni degli uomini, da parte dell'autorità sovrana, non sono altro che il prezzo di quella pace e difesa che la sovranità mantiene per essi. Se non fosse così, nessuna somma di denaro né forze per le guerre o un'altra occasione pubblica potrebbero essere prelevate a buon diritto nel mondo; infatti né il re, né la democrazia, né l'aristocrazia, né alcun'altra forma di stato in qualsiasi terra potrebbero farlo, se la sovranità non lo potesse. Infatti, in tutti quei casi, si riscuote la tassa in virtù della sovranità; di più, in questi tre stati qui, la terra di un uomo può essere trasferita ad un altro senza colpa di colui al quale fu tolta, e senza pretesto di pubblico beneficio; come è stato fatto. E questo senza ingiuria, poiché l'operazione è compiuta dal potere sovrano; infatti il potere dal quale viene compiuta non è meno che sovrano, e non può essere più grande. Quindi questo motivo di lagnanza per il *meum* e il *tuum* non è reale, a meno che venga richiesto più di quanto sia necessario. Ma sembra un motivo di lagnanza, poiché a coloro che, o non conoscono il diritto

di sovranità, o non sanno a chi questo diritto appartiene, esso sembra un'ingiuria; e l'ingiuria, per piccolo che sia il danno, è sempre dolorosa, perché ci ricorda la nostra incapacità di difenderci da noi, e ci rende invidiosi del potere di farci torto.

3. Avendo parlato degli inconvenienti del suddito, a causa del governo in generale, consideriamo i medesimi nei tre diversi tipi di esso, cioè democrazia, aristocrazia, monarchia, di cui i due primi sono in realtà uno solo. Infatti (come ho mostrato sopra) la democrazia non è che il governo di pochi oratori. Il confronto quindi avverrà tra la monarchia e l'aristocrazia; e a prescindere dal fatto che il mondo, come fu creato, così anche è governato da un solo Dio Onnipotente, e che tutti gli antichi hanno preferito la monarchia agli altri governi, sia nell'opinione, poiché essi immaginavano che tra i loro dei ci fosse un governo monarchico, sia anche per la loro tradizione, poiché nei tempi più antichi tutti i popoli erano governati così; e che il governo paterno, che è una monarchia, fu istituito alle sue origini dalla creazione; e che gli altri governi sono derivati dalla sua dissoluzione, causata dalla natura ribelle dell'umanità, e sono solo pezzi di monarchie spezzate, cementate dall'ingegno umano; io insisterò unicamente in questo confronto circa gli inconvenienti che possono capitare ai sudditi, in conseguenza di ciascuno di questi governi.

4. E in primo luogo sembra sconveniente che si debba affidare ad un solo uomo un così gran potere, al punto che non debba essere legittimo ad alcun altro uomo o ad altri uomini resistergli; e alcuni pensano che sia sconveniente *eo nomine*, perché colui ha il potere. Ma non possiamo ammettere in alcun modo questa ragione, infatti ciò rende sconveniente essere retti da Dio Onnipotente, che senza dubbio ha maggior potere su ogni uomo, di quanto possa esser conferito ad alcun monarca. Questo inconveniente quindi deve derivare, non dal potere, ma dagli affetti e dalle passioni che regnano in ognuno, sia nel monarca che nel suddito; affetti e passioni, da cui il monarca può essere influenzato ad usare male quel potere. E siccome

un'aristocrazia si compone di uomini, se le passioni di molti uomini sono più violente quando essi sono assembrati insieme, che non le passioni di un uomo solo, ne seguirà che l'inconveniente derivante dalla passione sarà maggiore in un'aristocrazia che in una monarchia. Ma non vi è dubbio, quando le cose vengono dibattute in grandi assemblee, che ogni uomo che dà il suo parere liberamente, senza interruzioni, cerca di rendere migliore qualsiasi cosa egli abbia a dichiarare per buona, e peggiore quanto più gli sia possibile ciò che abbia considerato come male, affinché il suo consiglio possa trovare accoglimento; il quale consiglio poi non è mai privo di mire riguardo al beneficio o all'onore di chi lo dà, ogni scopo dell'uomo essendo qualche bene per lui [1]. Ora questo non si può fare senza operare sulle passioni degli altri. E così le passioni di coloro che singolarmente sono moderati, insieme sono veementi; così come un gran numero di carboni i quali, benché solo caldi separatamente, messi insieme si infiammano vicendevolmente.

5. Un altro inconveniente della monarchia è questo: che il monarca, oltre alle ricchezze necessarie per la difesa dello stato, possa sottrarre ai sudditi tanto di più, da arricchire i suoi figli, parenti e favoriti, nella misura che gli aggradi; ma benché questo sia in effetti un inconveniente se egli lo facesse, tuttavia avviene lo stesso e allo stesso tempo in misura maggiore in una aristocrazia, ed è anche più probabile che accada; infatti non c'è uno solo, ma molti che hanno figli, parenti, ed amici da elevare, e su quel punto essi sono come venti monarchi invece di uno, e disposti a favorirsi mutualmente i loro reciproci disegni, per opprimere tutti gli altri. La medesima cosa accade anche in una democrazia, se tutti vanno d'accordo; altrimenti portano ad un inconveniente peggiore (cioè) la sedizione.

6. Un altro inconveniente della monarchia è il potere di dispensare dall'esecuzione della giustizia, per cui la famiglia e gli amici del monarca possono in piena impunità

---

[1] Si avverte qui la consueta avversione per la retorica, congiunta ad un orientamento genericamente antidemocratico.

commettere oltraggi sul popolo, o opprimerlo con estorsioni. Ma nelle aristocrazie, non solo uno, ma molti hanno il potere di sottrarre gli uomini dalle mani della giustizia; e nessun uomo ha voglia che i suoi parenti o amici vengano puniti secondo i loro demeriti. E quindi essi si intendono tra loro senza parlare oltre, come un tacito patto: *Hodie mihi, cras tibi.*

7. Un altro inconveniente della monarchia è il potere di alterare le leggi; a proposito di questo, è necessario che esista un potere tale, che le leggi possano essere alterate, secondo il mutamento delle usanze degli uomini, oppure secondo che la congiuntura di tutte le circostanze, dentro e fuori lo stato, lo richieda; il mutamento della legge allora diventa sconveniente, quando deriva dal mutamento, non della circostanza, ma della mente di colui o di coloro, dall'autorità dei quali le leggi vengono create. Ora è abbastanza manifesto di per sé che la mente di un uomo non è tanto mutevole su questo punto, quanto lo sono i decreti di un'assemblea. Infatti, i componenti di un'assemblea non solo hanno tutti i loro naturali mutamenti, ma il mutamento di un uomo è sufficiente, con l'eloquenza e la reputazione, o con la sollecitazione e la fazione, a fare oggi quella legge, che un altro proprio con gli stessi mezzi abrogherà domani.

8. Da ultimo, il maggiore inconveniente che possa accadere ad uno stato, è l'inclinazione a dissolversi nella guerra civile; e a questo le monarchie sono meno soggette di ogni altro governo. Infatti, là ove l'unione o il vincolo di uno stato sono rappresentati da un solo uomo, non vi è disordine, mentre nelle assemblee, coloro che sono di differente opinione e danno differenti pareri sono inclini a litigare tra loro, e ad ostacolare i disegni dello stato per l'interesse l'uno dell'altro; e quando non possono avere l'onore di realizzare i loro disegni, allora aspirano all'onore di far risultare vani i pareri dei loro avversari. E in questa contesa, quando accade che le opposte fazioni siano in qualche modo uguali di forza, essi subito precipitano nella guerra, in cui la necessità insegna ad ambedue le parti

che un monarca assoluto (cioè) un generale è necessario, sia per la reciproca difesa, sia anche per la pace di ciascuna fazione al suo interno. Ma questa attitudine alla dissoluzione va intesa come un inconveniente proprio solo di quelle aristocrazie in cui gli affari di stato sono discussi in assemblee grandi e numerose, com'era anticamente ad Atene e Roma, e non in quelle che nelle grandi assemblee non fanno altro che scegliere magistrati e consiglieri, ed affidare a pochi l'incarico degli affari di stato, com'è l'aristocrazia di Venezia oggi. Infatti queste non sono inclini a dissolversi per questa causa, più delle monarchie, dato che il consiglio di stato è uguale, sia nelle une che nelle altre.

CAPITOLO VI

1. Proposta una difficoltà concernente l'assoluta soggezione ad un uomo, sorgente dalla nostra assoluta soggezione a Dio Onnipotente. - 2. Questa difficoltà sorge solo tra quei Cristiani che negano che l'interpretazione della Scrittura dipenda dall'autorità sovrana dello stato. - 3. Le leggi umane non sono fatte per governare la coscienza degli uomini, ma le loro parole ed azioni. - 4. Passi della Scrittura per provare l'obbedienza dovuta dai Cristiani al loro sovrano in tutte le cose. - 5, 6, 7. Proposta una distinzione tra un argomento fondamentale di fede, ed una sovrastruttura. - 8. Gli altri argomenti non fondamentali non sono necessari alla salvezza come materia di fede; e per fede non si richiede per la salvezza di un uomo più di quanto non si richieda per quella di un altro. - 9. Le sovrastrutture non sono argomenti di fede necessari ad un Cristiano. - 10. Come la fede e la giustizia concorrano alla salvezza. - 11. Negli stati Cristiani l'obbedienza a Dio e all'uomo stanno bene insieme. - 12. Interpretazione del principio secondo cui qualsiasi cosa sia contro coscienza è peccato. - 13. Tutti gli uomini ammettono la necessità di sottoporre le controversie a qualche autorità umana. - 14. I Cristiani sottoposti ad un infedele sono esonerati dall'ingiustizia di disobbedirgli, in ciò che concerne la fede necessaria alla salvezza, se non gli resistono.

1. Avendo mostrato che in qualsiasi stato la necessità di pace e di governo richiede che esista qualche potere, o in un solo uomo, o in un'assemblea di uomini, col nome di potere sovrano, al quale non è legittimo per alcun membro della stato medesimo disobbedire, si presenta ora una difficoltà, che, se non viene rimossa, rende illegittimo per qualcuno procurarsi la propria pace e il proprio mantenimento, poiché rende illegittimo per un uomo il porsi sotto il comando di quell'assoluta sovranità che a ciò si richiede [1]. E la difficoltà è questa: noi abbiamo tra noi la Parola di Dio come regola delle nostre azioni; ora se noi ci assoggetteremo anche a degli uomini, obbligandoci a compiere quelle azioni che saranno da loro comandate, quando i comandi di Dio e degli uomini differiranno, noi dobbiamo ubbidire piuttosto Dio che l'uomo: e di conseguenza il patto di generale obbedienza all'uomo è illegittimo.

2. Questa difficoltà non è di antichissima data nel mondo. Un tal dilemma non c'era tra gli Ebrei, infatti la loro legge civile e quella divina era la medesima e sola legge di Mosè, ed i suoi interpreti erano i sacerdoti, il cui potere era subordinato al potere del re; com'era il potere di Aronne al potere di Mosè. Né si tratta di una controversia di cui si sia avuto notizia tra i Greci, i Romani, o gli altri Gentili; infatti tra questi le loro varie leggi civili erano le regole mediante le quali venivano ordinati ed approvati, non solo la rettitudine e la virtù, ma anche la religione ed il culto esterno di Dio; essendo stimato vero culto di Dio ciò che era κατὰ τὰ νόμιμα (*i.e.*) secondo le leggi civili. Anche quei Cristiani che stanno sotto il dominio temporale del vescovo di Roma sono liberi dalla questione, perché essi consentono a lui (loro sovrano) di

---

[1] Inizia qui il primo dei due capitoli dedicati a problemi religiosi, soprattutto ai rapporti tra potere ecclesiastico e civile. Questi argomenti acquisteranno via via sempre maggiore importanza agli occhi di Hobbes, ed estensione nei suoi libri: nel *De Cive* essi occupano già i quattro capitoli finali, e nel *Leviathan* addirittura due delle quattro parti.

interpretare le Scritture, che sono la legge di Dio, come egli nel suo proprio giudizio stimerà giusto. Questa difficoltà quindi rimane e turba unicamente quei Cristiani ai quali è consentito di considerare come senso della Scrittura quello che essi ne traggono, o attraverso una loro interpretazione personale, o mediante l'interpretazione di coloro che non sono a ciò chiamati dalla pubblica autorità: cosicché coloro che seguano la propria interpretazione domandano continuamente libertà di coscienza; e quelli che seguono la interpretazione di altri a ciò non delegati dal sovrano dello stato richiedono in materia di religione un potere, o superiore al potere civile, o almeno non dipendente da esso.

3. Per togliere di mezzo questo scrupolo di coscienza concernente l'ubbidienza alle leggi umane, tra coloro che interpretano da sé la parola di Dio nelle Sacre Scritture, io propongo alla loro considerazione, in primo luogo, che nessuna legge umana è intesa ad obbligare la coscienza di un uomo, ma solo le azioni. Infatti poiché nessun uomo (ma solo Dio) conosce il cuore o la coscienza di un uomo, a meno che si estrinsechi nell'azione, o della lingua, o di altra parte del corpo, una legge fatta a quel riguardo non avrebbe effetto, poiché nessun uomo è in grado di discernere, se non attraverso la parola o altra azione, se tale legge sia rispettata o infranta. Né gli apostoli stessi pretesero il dominio sulle coscienze degli uomini riguardo alla legge che predicavano, ma solo la persuasione e l'istruzione. E per questo S. Paolo dice in *II Cor.* 1, 24, scrivendo ai Corinzi riguardo alle loro controversie, che egli e gli altri apostoli « non avevano dominio sulla loro fede, ma erano aiutatori della loro allegrezza ».

4. E quanto alle azioni degli uomini, le quali derivano dalle loro coscienze, e la cui sottomissione ad una regola costituisce l'unico modo per mantenere la pace, se non avessero potuto andare d'accordo con la giustizia, sarebbe impossibile che la giustizia verso Dio e la pace tra gli uomini stessero insieme in quella religione che ci insegna « che la giustizia e la pace si baceranno l'una l'altra », ed

in cui abbiamo tanti precetti di obbedienza assoluta all'autorità umana; ad es., in *Matt.* 23, 2-3, abbiamo questo precetto: « Gli Scribi e i Farisei siedono sulla cattedra di Mosè: osservate quindi tutte le cose che vi comandano di osservare e fare ». Eppure gli Scribi e i Farisei non erano sacerdoti, ma uomini forniti di autorità temporale. Ancora in *Luca* 11, 17: « Ogni regno diviso in parti contrarie sarà ridotto in deserto »; e non è diviso al suo interno quel regno, in cui le azioni di ognuno saranno regolate dalla sua privata opinione, o coscienza, persino quelle azioni tali da fornire occasione di offesa e di rottura della pace? Ancora in *Rom.* 13, 5: « Perciò è necessario star soggetti, non solo a motivo della punizione, ma anche a causa della coscienza ». In *Tito* 3, 1: « Ricorda loro che stiano soggetti ai magistrati ed alle autorità ». In *I Pietro* 2, 3[1], 13-14: « Siate soggetti ad ogni tipo di autorità umana, per amor del Signore, al re, come al superiore, o ai governatori, come a coloro che sono mandati da lui per la punizione dei malfattori ». *Giuda*, versetto 8: « Questi trasognati che contaminano la carne, e disprezzano il governo, e dicono male di coloro che hanno l'autorità ». E poiché tutti i sudditi negli stati hanno natura di figli e di servi, ciò che è un comando per loro è un comando per tutti i sudditi. Ma a questi S. Paolo dice in *Colos.* 3, 20, 22: « Figli, obbedite i vostri genitori in tutte le cose; servi, ubbidite in ogni cosa i vostri padroni secondo la carne ». E al versetto 23: « Operate di buon animo come per il Signore ». Considerati questi passi, mi sembra strano che qualche uomo in uno stato Cristiano abbia qualche occasione di negare la propria obbedienza ad un'autorità pubblica, in base al motivo, « che è meglio obbedire a Dio che all'uomo ». Infatti benché S. Pietro e gli apostoli così rispondessero al concilio degli Ebrei che proibiva loro di predicare il Cristo, non appare alcuna ragione per cui i Cristiani debbano allegare il medesimo motivo contro i

[1] In realtà, 2, 13-14.

loro governanti Cristiani, che comandano di predicare Cristo. Per conciliare questa apparente contraddizione tra la semplice obbedienza a Dio e la semplice obbedienza all'uomo, dobbiamo considerare un suddito Cristiano, e sotto un sovrano Cristiano, e sotto un infedele.

5. E sotto un sovrano Cristiano noi dobbiamo considerare in quali azioni Dio Onnipotente ci proibisce di obbedirlo, e in quali no. Le azioni nelle quali ci si proibisce di obbedirlo sono solo quelle che implicano la negazione di quella fede che è necessaria per la nostra salvezza; infatti, altrimenti non vi è pretesto per una disobbedienza. Infatti perché dovrebbe un uomo incorrere nel pericolo della morte temporale, dispiacendo al proprio superiore, se non vi fosse paura della morte eterna dopo? Ci si deve dunque chiedere quali siano quelle proposizioni e quegli articoli, la cui credenza il nostro Salvatore o i suoi apostoli abbiano dichiarato essere tale, che se non vi crede un uomo non può essere salvato; e allora tutti gli altri punti che ora sono controversi, e creano distinzione di sette, Papisti, Luterani, Calvinisti, Arminiani [1], ecc., come nell'antichità gli stessi crearono Paulisti, Apolloniani e Cefasiani [2], devono di necessità essere tali, che un uomo non è obbligato per sostenerli a negare obbedienza ai propri superiori. E quanto agli argomenti di fede necessari alla salvezza, io li chiamerò f o n d a m e n t a l i , e ogni altro argomento una s o v r a s t r u t t u r a .

---

[1] Gli Arminiani, cosiddetti perché seguaci del vescovo olandese Arminio (Ondewater 1560 - Leida 1609) costituivano un movimento anticalvinista, sensibile soprattutto al problema della predestinazione, che risolvevano negativamente sostenendo una sorta di indeterminismo teologico. Se ne trovano notizie circostanziate nell'*Encycl. of Religion and Ethics* a cura dello Hastings, Edimburgh (rist. 1953), vol. I, pp. 807-816. Hobbes conosceva bene gli Arminiani, avendo avuto a che fare col vescovo Bramhall, che ne era uno dei più accesi esponenti.

[2] Allusione a un passo della prima *Epistola ai Corinzi* di S. Paolo (1, 12-13): « Voglio dire che ciascun di voi dice: Io son di Paolo; e io d'Apollo; e io di Cefa; e io di Cristo. Cristo è egli diviso? ».

6. E senza alcuna controversia, non vi è alcun punto che sia necessario credere per la salvezza dell'uomo, più di questo, che Gesù è il Messia, cioè il Cristo; la quale proposizione è spiegata in parecchi modi, ma in realtà è ancora la stessa; come, che è l'unto di Dio; infatti questo è significato dalla parola Cristo; che egli era « il vero e legittimo re di Israele, il figlio di Davide; il Salvatore del mondo, il redentore di Israele; la salvezza di Dio; colui che entrerà nel mondo, il figlio di Dio », e (cosa che desidero incidentalmente sia notata, contro la nuova setta degli Ariani), « il figlio generato di Dio », in *Atti* 3, 13; *Ebr.* 1, 5; 5, 5; « il figlio unigenito di Dio », in *Giovanni* 1, 14, 18; *Giovanni* 3, 16, 18; *Giovanni* 4, 9: « che egli era Dio », in *Giovanni* 1, 1; *Giovanni* 20, 28: « che la pienezza della divinità dimorava in lui corporalmente ». E ancor più, « il Santo, il Santo di Dio, colui che rimette i peccati, colui che è risorto dalla morte »: queste sono spiegazioni e parti di quell'articolo generale, « che Gesù è il Cristo ». Quindi questo argomento e tutte le sue spiegazioni sono fondamentali; come anche quelli che vengono dedotti con evidenza di lì; come la fede in Dio Padre: in *Giovanni* 12, 44: « Colui che crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato »; in *Giovanni* 1, 2, 23: « Colui che nega il Figlio, non ha il Padre ». La fede in Dio Spirito Santo, di cui Cristo dice, in *Giovanni* 14, 26: « Ma colui che conforta, che è lo Spirito Santo, che il Padre invierà in mio nome »; e in *Giovanni* 15, 26: « Ma quando sarà venuto il Consolatore che io vi manderò da parte del Padre, lo Spirito di Verità »: e la fede nelle Scritture, grazie alle quali noi crediamo quegli argomenti, e nell'immortalità dell'anima, senza la quale non possiamo credere che egli è il Salvatore.

7. E come questi sono i fondamentali argomenti di fede, necessari alla salvezza, così anche essi sono gli unici necessari come materia di fede, ed i soli essenziali per esser chiamati Cristiani, come può apparire chiaro attraverso molti evidenti passi della Sacra Scrittura: in *Giovanni* 5, 39: « Investigate le Scritture, poiché pensate di avere

in esse vita eterna, ed esse sono quelle che testimoniano di me ». Ora, visto che per Scrittura qui si intende il Vecchio Testamento (il Nuovo non era ancora stato scritto), la fede in ciò che era scritto riguardo al nostro Salvatore nel Vecchio Testamento, era fede sufficiente per ottenere la vita eterna; ma nel Vecchio Testamento non vi è alcuna rivelazione concernente Cristo, se non che egli è il Messia, e quelle cose che appartengono agli argomenti fondamentali che ne dipendono; e quindi quegli argomenti fondamentali sono sufficienti alla salvezza in fatto di fede. E in *Giovanni* 6, 28, 29: « Essi dunque gli dissero: Che cosa dobbiamo fare per compiere le opere di Dio? Gesù rispose e disse loro, Questa è l'opera di Dio, che crediate in colui, che egli ha mandato ». Cosicché il punto da credere è che « Gesù Cristo viene da Dio, e colui che lo crede compie le opere di Dio ». In *Giovanni* 2, 26, 27: « Chiunque vive e crede in me, non morrà mai. Credi tu questo? Ella gli disse: Sì o Signore, io credo che tu sei il Cristo, il figlio di Dio che doveva venire nel mondo ». Di qui segue che colui che crede questo non morrà mai. In *Giovanni* 20, 31: « Ma queste cose sono scritte, affinché possiate credere che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e affinché, credendo, possiate avere vita nel suo nome ». Da cui risulta che questo argomento fondamentale è tutto ciò che si richiede, in fatto di fede, per la nostra salvezza. In *Giovanni* 1, 4, 2: « Ogni spirito che confessa Gesù Cristo venuto in carne, è da Dio »: e al versetto 4 [1]: « Chi è che vince il mondo, se non colui che crede, che Gesù è il figlio di Dio? » e al versetto 13: « Queste cose io vi ho scritto, affinché sappiate che avete la vita eterna, voi che credete nel nome del figlio di Dio ». In *Atti* 8, 36, 37: « L'eunuco disse: Ecco dell'acqua, che cosa impedisce che io sia battezzato? E Filippo gli disse: Se tu credi con tutto il tuo cuore, lo puoi. Egli rispose e disse: Io credo che Gesù Cristo è il figlio di Dio ». Questo punto quindi era sufficiente per ricevere un uomo

---

[1] In realtà, 5-6.

al battesimo, vale a dire nel Cristianesimo. E in *Atti* 16, 30: « Il carceriere si gettò ai piedi di Paolo e di Sila, e disse: Signori, che debbo fare per essere salvato? Ed essi dissero: Credi nel Signore Gesù Cristo ». Ed il sermone di S. Pietro, il giorno della Pentecoste, non era altro che una spiegazione del fatto che Gesù era il Cristo. E quando coloro che lo ascoltavano, gli chiesero: che cosa dobbiamo fare? egli disse loro, in *Atti* 2, 38: « Emendate le vostre vite, e ciascuno di voi sia battezzato nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei peccati ». In *Rom.* 10, 9: « Se tu avrai confessato con la tua bocca Gesù come Signore, e avrai creduto col cuore che Dio l'ha resuscitato dai morti, sarai salvato ». A questi passi si può aggiungere che ovunque Cristo nostro Salvatore approvi la fede di qualcuno, la proposizione creduta (se si deve dedurre dal testo) è sempre qualcuno di quegli argomenti fondamentali sopra menzionati, o qualcosa di equivalente; come la fede del centurione, in *Matt.* 8, 8: « Dì soltanto una parola, e il mio servitore sarà guarito »; avendo fede che egli fosse onnipotente; la fede della donna, che aveva un flusso di sangue, in *Matt.* 9, 21: « Solo che tocchi il lembo della sua veste », implicando che egli fosse il Messia; la fede del cieco, in *Matt.* 9, 28: « Credi tu che io sia in grado di farlo? »; la fede della donna di Canaan, in Matt. 15, 22, che egli fosse il « Figlio di Davide », implicando la medesima cosa. E così è in ognuno di quei passi (nessuno eccettuato) in cui il nostro Salvatore elogia la fede di qualcuno; e poiché essi sono troppi per inserirli qui, li ometto e li lascio alla ricerca di chi non si soddisfa altrimenti. E come non vi si richiede altra fede, così non vi era altra predicazione; infatti i profeti del Vecchio Testamento non predicavano altro; e Giovanni Battista predicava solo l'approssimarsi del regno dei cieli, vale a dire, del regno di Cristo. Medesima era la missione degli apostoli, in *Matt.* 10, 7: « Andate a predicare, dicendo: Il regno dei cieli è vicino ». E Paolo, predicando tra gli Ebrei, in *Atti*, 18, 5, non fece che attestare agli Ebrei « che Gesù era il Cristo ». Ed i pagani ebbero

notizia dei Cristiani non altrimenti, che per questa nomina, che essi credevano che « Gesù Cristo fosse un re », facendo molto clamore, in *Atti* 17, 6: « Costoro che hanno messo sossopra il mondo, e sono qui, Giasone li ha accolti. Ed essi tutti vanno contro i decreti di Cesare, dicendo che c'è un altro re, Gesù ». E questa era la sintesi delle predizioni, la sintesi delle confessioni di coloro che credevano, sia uomini che demoni. Questo era il titolo della sua croce, Gesù di Nazareth, re dei Giudei; questo era il motivo della corona di spine, dello scettro di canna, e che un uomo portasse la sua croce; questo era l'oggetto degli Osanna; e questo il titolo, per cui il nostro Salvatore, comandando di prendere i beni di un altro, ordinava di dire « Il Signore ha bisogno », e con questo titolo egli purgò il tempio dal mercato profano che ivi si teneva. Né gli apostoli stessi credevano qualcosa di più se non che Gesù era il Messia, né comprendevano tanto; infatti essi intendevano che il Messia non fosse altro che un re temporale, fin dopo la resurrezione del nostro Salvatore. Ancor più, questo argomento, che Cristo è il Messia, è particolarmente fissato come fondamentale da quella parola, o da qualche altra ad essa equivalente in diversi passi. Nella confessione di Pietro, in *Matt.* 16, 16: « Tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivente », il nostro Salvatore, al versetto 18, dice: « Su questa pietra io costruirò la mia chiesa ». Questo argomento, quindi, costituisce l'intera fondazione della chiesa di Cristo. In *Rom.* 15, 20, S. Paolo dice: « Così io mi sforzai di predicare il Vangelo là dove Cristo non fosse ancora nominato, per non edificare sul fondamento altrui ». In *I Cor.* 3, 10, S. Paolo dopo aver rimproverato i Corinzi per le loro sette, e le loro curiose dottrine e le loro questioni, distingue tra argomenti fondamentali e sovrastrutture, e dice, « Io ho posto il fondamento, e un altro vi edifica sopra; ma badi ognuno come vi edifica sopra. Perché altro fondamento nessuno può porre di quello che è posto, che è il Cristo ». In *Colos.* 2, 6: « Come avete

ricevuto Gesù Cristo il Signore, così camminate in lui, radicati ed edificati in lui, e confermati nella fede ».

8. Avendo mostrato che la proposizione, Gesù è il Cristo, è l'unico argomento di fede fondamentale e necessario, produrrò pochi passi ancora per dimostrare che gli altri argomenti, benché possano essere veri, non è necessario che siano creduti, in modo tale che un uomo non possa essere salvato, anche se non crede in essi. E in primo luogo, se un uomo non potesse essere salvato senza approvare nel suo cuore la verità di tutte le controversie che ora si stanno agitando riguardo alla religione, io non so vedere come alcun uomo vivente possa essere salvato; tanto pieno di sottigliezza e conoscenza lambiccata è l'essere un gran teologo. Perché quindi un uomo dovrebbe pensare che il nostro Salvatore, di cui *Matt.* 2, 30 dice che « il suo giogo è leggero », dovrebbe richiedere una materia di quella difficoltà? o in che senso si dice che i fanciulli credono, in *Matt.* 18, 6? o come potrebbe il buon ladrone essere considerato catechizzato sulla croce? o S. Paolo così perfetto Cristiano subito all'atto della sua conversione? e benché si possa richiedere maggiore obbedienza a colui al quale gli argomenti fondamentali sono stati spiegati, piuttosto che a colui che li ha ricevuti solo implicitamente, pure non si richiede per la salvezza maggior fede in un uomo che in un altro. Infatti se è vero, che « chiunque confesserà con la sua bocca il Signore Gesù e crederà nel suo cuore che Dio lo fece risorgere dalla morte, sarà salvato », com'è in *Rom.* 10, 9, e che « chiunque crede che Gesù è il Cristo, è nato di Dio », la fede in quell'argomento è sufficiente per la salvezza di un uomo, chiunque egli sia, per quanto concerne la fede. E poiché colui che non crede che Gesù è il Cristo, qualsiasi altra cosa creda, non può essere salvato, ne consegue che non si richiede per la salvezza di un uomo, più di quanto per quella di un altro, in materia di fede.

9. Intorno a questi argomenti fondamentali vi è poca controversia tra i Cristiani, benché essi per altro verso

appartengano a sette differenti tra loro. E quindi le controversie di religione vertono tutte su punti non necessari alla salvezza; di esse alcune sono dottrine sorte attraverso l'umano ragionamento, dagli argomenti fondamentali. Per esempio, quelle dottrine che concernono il modo della presenza reale[1], in cui sono mescolati princìpi di fede concernenti l'onnipotenza e la divinità di Cristo, con le dottrine di Aristotele e dei Peripatetici concernenti sostanza e accidenti, specie, ipostasi, e la sussistenza e migrazione degli accidenti di luogo in luogo; parole alcune di esse senza senso, e nient'altro che gergo di sofisti Greci; e quelle dottrine sono condannate espressamente in *Col.* 2, 8, dove, dopo che S. Paolo ha esortato ad essere « radicati e costruiti in Cristo », egli dà quest'ultimo avvertimento: « Guardate che non vi sia alcuno che faccia di voi sua preda con la filosofia e con vani inganni, attraverso la tradizione degli uomini e secondo gli elementi del mondo ». E tali sono quelle dottrine che sono sorte da quei passi della Scrittura che non riguardano il fondamento, mediante l'umana ragione naturale; come sulla concatenazione delle cause, e il modo della predestinazione divina, anch'esse mescolate con la filosofia; come se fosse possibile per un uomo che non sa in che modo Dio veda, oda e parli, conoscere nondimeno la maniera con cui egli comprende, e predestina. Un uomo dunque non ha bisogno di esaminare con la ragione alcun argomento, o di trarre dalle Scritture con la ragione alcuna conseguenza concernente la natura di Dio Onnipotente, di cui la ragione non è capace[2]. E quindi S. Paolo, in *Rom.* 12, 3, dà una buona

[1] La dottrina della presenza reale riguarda principalmente la presenza del corpo di Cristo nell'Eucaristia, ed è argomento di dibattito tipicamente scolastico; il concetto è usato da S. Tommaso anche per definire la presenza dell'anima nel corpo: si ricordi il *Tota in toto; tota in qualibet parte corporis*, citato da Hobbes a p. 88 (v. n. 2).

[2] Il rifiuto hobbesiano di trovare una mediazione tra ragione e fede si esprime a tratti con una nettezza che ricorda le posizioni di certi averroisti medioevali, come Giovanni di Jandun (cfr.

regola: « Che nessuno presuma di comprendere oltre ciò che gli è accordato di comprendere, ma che comprenda secondo sobrietà », il che non fanno coloro che presumono che sorga fuori dalla Scrittura, grazie alla loro propria interpretazione, qualche dottrina alla portata dell'intelletto, concernente quelle cose che sono incomprensibili. E tutta questa controversia riguardante la predestinazione divina, e la libertà dell'uomo, non è peculiare dei Cristiani. Abbiamo infatti enormi volumi su questo argomento, sotto il nome di fato e contingenza, disputati tra gli Epicurei e gli Stoici, e di conseguenza non è materia di fede, ma di filosofia; e così sono anche tutte le questioni riguardanti altri argomenti, che non sia il fondamento prima nominato; e Dio accoglie un uomo, qualsiasi parte della questione egli sostenga. C'era una controversia, al tempo di S. Paolo, se un Cristiano Gentile potesse mangiare liberamente qualche cosa che i Cristiani Ebrei non potevano; e l'Ebreo condannava il Gentile perché la mangiava; cui S. Paolo dice, in *Rom.* 14, 3: « Colui che non mangia, non giudichi colui che mangia; perché Dio l'ha accolto ». E al versetto 6, sulla questione riguardante l'osservanza dei giorni sacri, in cui i Gentili e gli Ebrei differivano, egli dice loro: « Colui che osserva il giorno, lo osserva per il Signore; e colui che non osserva il giorno, non l'osserva, per il Signore ». E quelli che disputano riguardo a tali questioni, e si dividono in sette, non sono per questo da tenere in conto di zelanti della fede, poiché la loro disputa è solo carnale, il che è confermato da S. Paolo, in *I Cor.* 3, 4: « Quando uno dice io sono di Paolo, e un altro, io sono di Apollo, non siete voi carnali? » Infatti, non sono questioni di fede, ma d'ingegno, in cui, carnalmente, gli uomini sono inclini a cercare la signoria l'uno dell'altro. Infatti nulla è argomento di fede, se non

---

A. PACCHI, op. cit., pp. 126-127), e si riflette soprattutto nella discussione con Cartesio sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio e sulle conseguenze che il filosofo francese ne traeva nelle sue *Meditationes*.

che Gesù è il Cristo; come testimonia S. Paolo, in *I Cor.* 2, 2: « Perché io non stimai la conoscenza di alcuna cosa tra voi, salvo Gesù Cristo, e lui crocifisso ». E in *I Tim.* 6, 20,21: « O Timoteo, custodisci ciò che ti è affidato, ed evita le chiacchiere profane e vane, e l'opposizione di quella che falsamente si chiama scienza, della quale alcuni facendo professione, hanno errato riguardo alla fede ». In *II Tim.* 2, 16: « Schiva le chiacchiere vane e profane, ecc. ». Al versetto 17: « Della qual sorta sono Imeneo e Fileto, che per quanto riguarda la verità, hanno errato, dicendo che la resurrezione è già avvenuta ». Per cui S. Paolo dimostra che il sorgere di questioni dell'umano ragionamento, benché dagli stessi argomenti fondamentali, non solo non è necessario, ma è molto pericoloso per la fede di un Cristiano. Da tutti questi passi, io traggo unicamente questa conclusione in generale, che né gli argomenti ora in controversia tra i Cristiani di sette diverse, né alcun argomento che mai possa essere controverso, eccetto solo quelli che sono contenuti in questo articolo, Gesù è il Cristo, sono necessari alla salvezza in fatto di fede; per quanto, in materia di obbedienza, un uomo possa essere obbligato a non opporvisi.

10. Benché per ottenere la salvezza non sia richiesto, come è stato già reso manifesto dalle Sacre Scritture, come materia di fede, altro che la fede in quegli articoli fondamentali sopra esposti, nondimeno, sono richieste altre cose, come materia di obbedienza. Infatti, come non è abbastanza, nei regni temporali (per evitare la punizione che i re possono infliggere) riconoscere il diritto ed il titolo del re, senza anche l'obbedienza alle sue leggi, così anche non è abbastanza riconoscere che Cristo nostro Salvatore è il re dei cieli, in cui consiste la fede Cristiana, a meno che noi non ci sforziamo anche di obbedire alle sue leggi, che sono le leggi del regno dei cieli, in cui consiste l'obbedienza Cristiana. E poiché le leggi del regno dei cieli sono le leggi di natura, come è stato dimostrato dalla Parte I, cap. 18, non solo la fede, ma anche l'osservanza della legge di natura, che è ciò per cui un uomo è chiamato giusto e

retto (nel senso in cui la giustizia non è considerata come assenza di ogni colpa, ma come sforzo e costante volontà di fare ciò che è giusto), non solo la fede, ma questa giustizia, che dal suo effetto viene anche chiamata pentimento, ed in alcuni casi le opere, sono necessarie alla salvezza. Cosicché fede e giustizia vi concorrono ambedue; e nelle diverse accezioni della parola giustificazione, si dice propriamente che ambedue giustificano, e la mancanza di una delle due si dice propriamente che condanna. Infatti non solo colui che resiste ad un re avendo in sospetto il suo titolo, ma anche colui che lo fa spinto dal disordine delle sue passioni, merita punizione. E quando la fede e le opere sono separate, non solo la fede, senza le opere, è detta morta, ma anche le opere sono chiamate opere morte, senza la fede. E per questo S. Giacomo dice, al cap. 2, 17: « Così è della fede, se non ha opere, è per se stessa morta »; e al versetto 26: « Infatti, come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza le opere è morta ». E S. Paolo (*Eb.* 6, 1) chiama opere morte le opere senza fede, là ove dice: « Non poniamo di nuovo il fondamento del pentimento delle opere morte ». E con queste opere morte, non si intendono l'obbedienza e la giustizia dell'uomo interiore, ma l'*opus operatum* [1], o azione esterna, che deriva dal timore di una punizione, o dalla vanagloria, o dal desiderio di essere onorati dagli uomini; e queste possono essere separate dalla fede e non condurre in alcun modo ad una giustificazione dell'uomo. E per quel motivo S. Paolo (*Rom.* 4) esclude che l'aver seguito rettamente la legge abbia parte nella giustificazione di un peccatore. Infatti per la legge di Mosè, che è applicata alle azioni umane e richiede l'assenza di colpa, tutti gli uomini viventi sono passibili di dannazione; e quindi nessun uomo viene giustificato dalle opere, ma solo dalla fede. Ma se per opere si intende lo sforzo di compierle, cioè, se la volontà si

[1] L'opera operata: in altre parole, l'attività in quanto appare concretata. L'espressione è presente in S. Tommaso, IV *Sent.*, 45, 2, 2, 2-4.

prende per il fatto, o la rettitudine interna per l'esterna, allora le opere contribuiscono alla salvezza. E allora cade a proposito quel passo di S. Giacomo (cap. 2, 24): « Voi allora vedete, che l'uomo è giustificato per opere, e non per fede soltanto ». Ed ambedue sono congiunte per la salvezza, come in S. Marco (1, 15): « Pentiti e credi nel Vangelo ». E in *Luca* 18, 18, quando un certo signore chiese al nostro Salvatore, cosa dovesse egli fare per ottenere la vita eterna, gli propose di osservare i comandamenti; e quando il signore disse che li aveva osservati, gli propose la fede: « Vendi tutto ciò che hai, e seguimi ». E in *Giov.* 3, 36: « Colui che crede nel Figlio, ha vita eterna. E Colui che non obbedisce al Figlio, non vedrà vita ». Ove egli chiaramente unisce insieme obbedienza e fede. E in *Rom.* 1, 17: « Il giusto vivrà per la fede »; non chiunque, ma il giusto. Infatti anche i demoni credono e tremano. Ma benché sia la fede che la giustizia (intendendo ancora per giustizia, non l'assenza di colpa, ma le buone intenzioni della mente, che sono dette rettitudine da Dio, che prende la volontà per il fatto) si dica che ambedue giustificano, noi dobbiamo distinguere le loro parti nell'atto della giustificazione. Infatti si dice che la giustizia giustifica, non perché assolve, ma perché chiama giusti, e pone in una situazione o capacità di salvezza, ogni volta che si avrà fede. Ma si dice che la fede giustifica, cioè, assolve, perché grazie ad essa un uomo giusto è assolto e perdonato delle sue azioni ingiuste. E così vengono conciliati i passi di S. Paolo e Giacomo, che « la fede solo giustifica », e « un uomo non viene giustificato dalla sola fede »; e si dimostra come fede e pentimento debbano concorrere alla salvezza.

11. Considerate queste cose, apparirà facilmente che sotto il potere sovrano di uno stato Cristiano non vi è pericolo di dannazione a causa della semplice obbedienza alle leggi umane; infatti, in quanto il sovrano riconosce il Cristianesimo, nessun uomo è costretto a rinunciare a quella fede che è sufficiente per la sua salvezza; vale a dire, agli argomenti fondamentali. E per gli altri argomenti, poiché

non sono necessari alla salvezza, se conformiamo le nostre azioni alle leggi, facciamo, non solo ciò che ci è consentito, ma anche ciò che ci è comandato dalla legge di natura, che è la legge morale insegnata dal nostro stesso Salvatore. Ed è parte di quell'obbedienza che deve concorrere alla nostra salvezza.

12. E per quanto sia vero, che qualsiasi cosa un uomo faccia di contrario alla sua coscienza, è peccato; pure, l'obbedienza in questi casi non è né peccato, né contro coscienza. Infatti, poiché la coscienza non è altro che un giudizio ed un'opinione permanente di un uomo, una volta che colui abbia trasferito ad un altro il proprio diritto di giudicare, ciò che verrà comandato non è meno suo giudizio, di quanto sia giudizio di quell'altro; così che in obbedienza alle leggi, un uomo agisce ancora secondo la propria coscienza, anche se non la sua coscienza privata. E qualsiasi cosa contraria alla coscienza privata venga fatta, è un peccato, allorché le leggi gli abbiano lasciato la sua propria libertà, e in nessun altro caso. E allora qualsiasi cosa un uomo faccia, non solo credendo che sia mal fatta, ma anche solo dubitando se sia male o no, è mal fatta, nel caso che egli possa legittimamente evitare di farla.

13. E come è stato provato che un uomo deve sottomettere le proprie opinioni, in materia di controversia, all'autorità dello stato, così anche la medesima cosa è ammessa nella pratica anche da tutti coloro che altrimenti la negano. Infatti, chi è che, differendo nell'opinione da un altro, e stimando sé nel giusto, e l'altro nel torto, non reputerebbe ragionevole, se fosse della medesima opinione consentita da tutto lo stato, che anche l'altro vi sottomettesse la propria opinione? o che non sarebbe contento se, non quell'uno o pochi uomini, ma tutti i teologi di un'intera nazione, o almeno un'assemblea di tutti quelli che egli gradisce, avessero il potere di decidere di tutte le controversie religiose? oppure, chi è che non sarebbe contento di sottomettere le proprie opinioni, o al papa, o ad un concilio generale, o ad un concilio provinciale, o a un presbiterio della propria nazione? Eppure in tutti questi

casi ci si sottomette ad un'autorità non maggiore di quella umana. Né si può dire che si sottometta alla Sacra Scrittura un uomo che non si sottometta all'uno o all'altro per la sua interpretazione; sennò, perché sussisterebbe un governo ecclesiastico, se la Scrittura stessa potesse conferire l'ufficio di giudice in controversie di fede? Ma la verità evidente grazie alla continua esperienza è che gli uomini non cercano solo la libertà di coscienza, ma delle loro azioni, né quella sola, ma in più la libertà di persuadere gli altri alle loro opinioni; né quella sola, infatti ogni uomo desidera che l'autorità sovrana non ammetta che vengano affermate altre opinioni, che quelle che egli stesso sostiene.

14. Quindi la difficoltà di obbedire sia a Dio che all'uomo, in uno stato Cristiano, non esiste: tutta la difficoltà rimane in questo punto, se colui che ha ricevuto la fede Cristiana, essendosi precedentemente assoggettato all'autorità di un infedele, sia per questo esonerato dalla sua obbedienza, o no, in materia di religione. In questo caso sembra ragionevole pensare che poiché tutti i patti di obbedienza sono intercorsi per la conservazione della vita umana, se un uomo preferisce sacrificare la propria vita senza resistenza, piuttosto che obbedire ai comandi di un infedele, in questo difficile caso egli se ne è esonerato in modo sufficiente. Infatti nessun patto obbliga oltre il massimo sforzo; e se un uomo non può assicurare se stesso di adempiere a un giusto dovere, quando per questo egli abbia la sicurezza della morte presente, tanto meno ci si può attendere che un uomo adempia a quel dovere, per cui crede nel suo cuore che sarà dannato in eterno. E questo basti circa lo scrupolo di coscienza che può sorgere circa l'obbedienza alle leggi umane, in coloro che interpretano da sé la legge divina. Rimane da rimuovere il medesimo scrupolo da coloro che sottomettono le loro controversie agli altri, senza che questo sia stato loro ordinato dall'autorità sovrana. E questo lo rimando al capitolo seguente.

CAPITOLO VII

1. Proposta della questione su chi sono i magistrati nel regno di Cristo. - 2. Esemplificazione della questione, nelle controversie tra Mosè e Aronne, e tra Mosè e Cora. - 3. Tra gli Ebrei, il potere temporale e lo spirituale sono nelle stesse mani. - 4. Parallelo tra i dodici principi di Israele e i dodici apostoli. - 5. Parallelo tra i settanta anziani, e i settanta discepoli. - 6. La gerarchia della chiesa, al tempo del nostro Salvatore, consisteva nei dodici e nei settanta. - 7. Perché Cristo non ordinò sacerdoti per il sacrificio, come fece Mosè. - 8. La gerarchia della chiesa al tempo degli apostoli. Apostoli, vescovi e preti. - 9. La predica del vangelo non era comando, ma persuasione. - 10. La scomunica. I sovrani sono legislatori ecclesiastici immediatamente sotto Cristo. - 11. Nessun uomo ha alcun giusto pretesto religioso, contro l'obbedienza allo stato. Dio parla all'uomo attraverso i propri vicereggenti.

1. Nel precedente capitolo sono state rimosse quelle difficoltà che si opponevano alla nostra obbedienza all'autorità umana, e che sorgevano dall'incomprensione del titolo e delle leggi del nostro Salvatore; nel primo dei quali, cioè il suo titolo, consiste la nostra fede, e nel secondo, la nostra giustizia. Ora coloro che non sono in disaccordo tra loro riguardo al suo titolo ed alle sue leggi, possono tuttavia avere differenti opinioni riguardo ai suoi magistrati, ed

all'autorità che egli ha loro attribuita. E questa è la ragione per cui molti Cristiani hanno negato obbedienza ai loro principi, prendendo come pretesto che Cristo nostro Salvatore non abbia dato questa magistratura a questi, ma ad altri. Per esempio, alcuni dicono, universalmente al papa; alcuni, ad un sinodo aristocratico; alcuni, ad un sinodo democratico [1] in ogni diverso stato; e poiché i magistrati di Cristo sono coloro attraverso i quali egli parla il problema è, se egli ci parla attraverso il papa, o attraverso assemblee di vescovi e ministri, o attraverso coloro che hanno il potere sovrano in ogni stato.

2. Questa controversia fu la causa di quelle due rivolte che avvennero contro Mosè nel deserto. La prima da parte di Aronne e di sua sorella Miriam, che ebbero la presunzione di censurare Mosè, per aver sposato una donna etiope. E lo stato della questione tra loro e Mosè, essi lo espongono nei *Numeri* 12, 2, con queste parole: « Il Signore ha parlato soltanto per mezzo di Mosè? Non ha parlato anche per mezzo nostro? Ed il Signore udì questo ecc. » e lo punì in Miriam, perdonando Aronne a cagione del suo pentimento. E questo è il caso di tutti coloro che istigano il clero contro la sovranità. L'altra rivolta fu quella di Corah, Dathan e Abiram, che con duecentocinquanta capitani si radunarono contro Mosè, e contro Aronne. Lo stato della loro controversia era questo: « Se Dio non fosse con la moltitudine, così come con Mosè, ed ogni uomo così santo come lui ». Infatti (*Num.* 16, 3) così essi dicono: « Voi presumete troppo di Voi, poiché tutta la congregazione è santa; ognuno di essi lo è, ed il Signore è tra loro: perché dunque vi innalzate voi sopra la congregazione del Signore? » E questo è il caso di coloro che istigano le loro coscienze private, e si uniscono per trarre il governo religioso dalle mani di chi ha il potere sovrano dello stato;

[1] Per sinodo « aristocratico » Hobbes intende l'assemblea dei vescovi, e per « democratico » quella di tutti i ministri, secondo l'accenno che ne fa poco più sotto: allusione alla contrapposizione tra orientamento episcopale e presbiteriano nella Chiesa d'Inghilterra.

e quanto ciò piaccia a Dio, può apparire dalla terribile punizione di Corah e dei suoi complici.

3. Dunque nel governo di Mosè non v'era potere, né civile né spirituale, che non derivasse da lui; né nello stato di Israele sotto i re, vi era alcun potere terreno, in base al quale quei re potessero essere costretti a qualcosa, o ad alcun suddito fosse consentito di resistere loro, in qualsiasi caso. Infatti, benché i profeti, grazie ad una vocazione straordinaria, spesso li ammonissero e li minacciassero, tuttavia non avevano autorità su di loro. E quindi tra gli Ebrei il potere spirituale e il temporale erano sempre nelle stesse mani.

4. Cristo nostro Salvatore, poiché era il legittimo re degli Ebrei in particolare, così come re del regno dei Cieli, nell'ordinare i magistrati, riesumò quella forma di politica che era usata da Mosè. Secondo il numero dei figli di Giacobbe, Mosè si prese per ordine di Dio (*Num.* 1, 4) dodici uomini, ognuno dei migliori della propria tribù, che avevano da assisterlo nell'adunata di Israele. E questi dodici (versetto 24) sono chiamati i « principi di Israele, dodici uomini, ognuno per la casa dei loro padri »; e sono anche detti, in *Num.* 7, 2, « essere i capi delle case dei loro padri, e principi delle tribù, e presiedenti il censimento ». E questi erano tutti eguali tra loro. In maniera simile il nostro Salvatore si prese dodici apostoli, perché venissero subito dopo di lui in autorità; di essi parla *Matteo* 19, 28: « Quando il Figlio dell'Uomo siederà nel trono della sua gloria, anche voi che mi avete seguito nella rigenerazione, siederete su dodici troni, e giudicherete le dodici tribù d'Israele ». E riguardo all'uguaglianza dei dodici apostoli tra loro, il Salvatore dice (*Matt.* 20, 25): « Voi sapete che i Signori dei Gentili hanno dominio su di loro, ecc. ». Versetto 26: « Ma non sarà così tra voi; anzi, chiunque voglia essere più grande tra voi, sia vostro servo ». E in *Matt.* 23, 11: « Il maggiore tra voi, sia vostro servitore ». E poco prima, al versetto 8: « Non fatevi chiamare Maestro; perché uno solo è il vostro dottore, Cristo; e tutti voi siete fratelli ». E in *Atti* 1, nella scelta di Mattia

come apostolo, benché S. Pietro assumesse la parte di un *prolocutor*, tuttavia nessuno gli attribuì l'autorità dell'elezione, ma la riferì alla sorte.

5. Ancora, Mosè ebbe il comando da Dio, in *Num.* 11, 16: « Radunami settanta uomini degli anziani d'Israele, conosciuti da te come anziani del popolo, e come aventi autorità sopra di esso, e conducili nella tenda di convegno, ecc. ». E Mosè si comportò di conseguenza (versetto 24). E questi furono scelti per aiutare Mosè a sorreggere il peso del governo, come appare evidente dal versetto 17 del medesimo capitolo. E come i principi delle tribù erano dodici, secondo i figli di Giacobbe, così gli anziani furono settanta, secondo il numero delle persone che discesero con Giacobbe in Egitto. Allo stesso modo il nostro Salvatore nel suo regno celeste, la chiesa, dall'intero complesso di coloro che credevano in lui, ordinò settanta persone, che furono chiamate in particolare i settanta discepoli, cui egli diede il potere di predicare il vangelo e di battezzare.

6. Al tempo del nostro Salvatore, quindi, la gerarchia della chiesa consisteva, oltre a lui che era il capo, di dodici apostoli, che erano eguali tra loro, ma ordinati sopra gli altri, come lo erano i dodici capi delle tribù; e di settanta discepoli, che avevano ognuno il potere di battezzare ed insegnare, e di aiutare e governare l'intero gregge.

7. E laddove nello stato istituito da Mosè, non c'era solo un sommo sacerdote per il presente, ma anche una successione ed un ordine di sacerdoti, si può domandare: perché Cristo nostro Salvatore non ordinò la stessa cosa? Cui si può rispondere, che il sommo sacerdozio, per quanto concerne la sua autorità, era nella persona di Cristo, poiché egli era Cristo-Re. Così era anche in Mosè, dato che Aronne aveva solo la parte sacerdotale. Infatti, nonostante che Aronne fosse il sommo sacerdote, pure la sua consacrazione fu di pertinenza di Mosè (*Esod.* 29, 1). Tutti gli utensili da sacrificio, e tutte le altre cose sacre erano tenuti in ordine da Mosè, e in sintesi, l'intera legge Levitica fu consegnata da Dio attraverso le mani di Mosè, che per Aronne era un Dio, mentre Aronne per lui era una bocca.

E per la parte sacerdotale, non si potevano nominare sommi sacerdoti, se non Lui; infatti, poiché il nostro Salvatore era egli stesso il sacrificio, chi se non Lui poteva offrirsi? E per la celebrazione di quel sacrificio per tutto il tempo a venire, il nostro Salvatore fece preti coloro cui egli aveva ordinato di governare nella chiesa.

8. Dopo l'ascensione del nostro Salvatore, gli apostoli si sparsero per diffondere il Vangelo; e continuamente, quando convertivano un certo numero di uomini, in qualche città o regione, alla fede, sceglievano quelli che consideravano più idonei, per dirigerli in materia di relazioni e di vita, secondo la legge di Cristo, e per spiegare loro il mistero di Cristo incarnato; vale a dire, per rivelare apertamente loro la missione del Messia. E di quegli anziani, alcuni erano subordinati ad altri, secondo che gli apostoli che li ordinavano stimavano opportuno. Così S. Paolo conferì a Tito il potere di ordinare gli anziani a Creta, e di porre rimedio alle cose fuori posto. Cosicché Tito era un anziano, ma anche ordinava anziani, in *Tit.* 1, 5: « Per questa ragione ti ho lasciato in Creta, perché tu continui a riordinare le cose che rimangono da fare, e costituisca anziani in ogni città »; dove la parola è καταστήσῃς, cioè costituisca; per cui appare chiaro che al tempo degli apostoli, un anziano aveva autorità sopra un altro, di ordinarlo e dirigerlo. Infatti (*I Tim.* 5, 19) Timoteo, un anziano, viene creato giudice accusatore contro gli altri anziani. E in *Atti* 14, 23, si dice che i discepoli ordinano gli anziani per tutte le congregazioni delle città in cui avessero predicato; e benché qui la parola sia χειροτονήσαντες, tuttavia non significa elezione per alzata di mano, ma semplicemente ed assolutamente ordinazione. Infatti poiché abitualmente la scelta dei magistrati presso i Greci, che erano governati, o popolarmente, o anche da una oligarchia, si compiva per alzata di mano, ciò fece sì che il termine fosse usato semplicemente per indicare un'elezione o un'ordinazione, comunque fatta. E così nella chiesa primitiva la gerarchia della chiesa era: apostoli; anziani che gover-

nano altri anziani; e anziani che non dirigevano, ma il cui ufficio era di predicare, di amministrare i sacramenti, di offrire a Dio preghiere e ringraziamenti nel nome del popolo. A quel tempo non appariva alcuna distinzione tra i nomi di vescovo e di anziano. Ma immediatamente dopo il tempo degli apostoli, la parola vescovo fu presa per significare quell'anziano che aveva il governo degli anziani, e gli altri anziani furono chiamati col nome di preti, che significa la stessa cosa che anziano. E così il governo dei vescovi ha un modello divino nei dodici capi e nei settanta anziani di Israele, nei dodici apostoli e nei settanta discepoli del nostro Salvatore; negli anziani o meno, al tempo degli apostoli[1].

9. E questo basti riguardo ai magistrati preposti al gregge di Cristo nella chiesa primitiva; infatti l'ufficio di un sacerdote, o di una sacerdotessa, era di essere soggetto al gregge, e di servirlo in quelle cose che riguardavano i suoi affari temporali. L'ultima cosa da considerare è l'autorità che il nostro Salvatore conferì loro, o sopra quelli che avevano convertito, o su quelli che stavano per convertire. E per questi ultimi, dato che ancora erano fuori della chiesa, l'autorità che il nostro Salvatore diede ai suoi apostoli si limitò a questa: predicare loro che Gesù era il Cristo, spiegarlo in tutti gli argomenti riguardanti il regno dei cieli, e persuadere gli uomini ad abbracciare la dottrina del nostro Salvatore, ma assolutamente non costringere al-

[1] In questo paragrafo Hobbes sostiene con chiarezza la tesi della costituzione episcopale della chiesa, distinguendo anziani che ordinavano altri anziani (i vescovi) e semplici anziani (i preti). Non così in *De Cive*, XVII, 24 e in *Leviathan* (III, cap. 42), ove si sostiene l'equivalenza di significato tra i termini vescovo e anziani, manifestando così l'adesione di Hobbes alla tesi presbiteriana. Nel *Leviathan* si assiste ad un vero e proprio rovesciamento di posizione, rispetto agli *Elements*: mentre qui infatti si sostiene che il termine χειροτονήσαντες significa semplicemente ordinazione, là si insiste sul fatto che, se S. Paolo ha usato quel termine (*Atti*, XIV, 23), ciò significa che si trattava di un'elezione da parte di un'assemblea di fedeli.

cun uomo ad assoggettarsi a loro [1]. Infatti, poiché le leggi del regno dei cieli, come è stato mostrato alla Parte prima, cap. XVIII, sez. 10, sono dettate unicamente alla coscienza, che non è soggetta all'obbligo ed alla costrizione, non era congruente con il modo di agire del Re dei Cieli costringere gli uomini a sottomettergli le loro azioni, ma solo offrir loro un consiglio; né era da lui, che professa esser la somma della sua legge l'amore, l'estorcerci alcun dovere con il timore di una punizione temporale. E quindi, come gli uomini potenti nel mondo, che tengono in soggezione gli altri con la forza, sono chiamati nella Scrittura col nome di cacciatori; così il nostro Salvatore chiama coloro cui egli ha ordinato di attirare il mondo a lui, conquistando il suo affetto, p e s c a t o r i ; e per questo egli dice a Pietro e ad Andrea (*Matt.* 4, 19): « Seguitemi, ed io vi farò pescatori di uomini ». E in *Luca* 10, 3: « Fate attenzione », dice Cristo, « io vi mando come agnelli tra i lupi ». E non avrebbe avuto scopo dar loro il diritto di costringere, senza rafforzare il medesimo con un potere maggiore di quello degli agnelli tra i lupi. Di più, in Matteo, 10, ove il nostro Salvatore dà incarico ai suoi dodici apostoli di andare a convertire le nazioni alla fede, egli non dà loro alcuna autorità coercitiva e punitiva, ma dice soltanto (versetto 14): « E se alcuno non vi riceve né ascolta le vostre parole, uscendo da quella casa o da quella città, scuotete la polvere dai vostri piedi. In verità io vi dico che il paese di Sodoma e di Gomorra, nel giorno del giudizio, sarà trattato con meno rigore di quella città ». Per cui è manifesto che tutto ciò che gli apostoli potevano fare con la loro autorità non era altro che rinunciare alla comunanza con loro, e lasciare la loro punizione a Dio onnipotente, nel giorno del giudizio. Parimenti, i paragoni del

[1] Qui Hobbes vuol concludere alla tesi — che trovava un illustre precedente nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova — secondo cui al clero spetta unicamente l'insegnamento della dottrina cristiana, con l'esclusione di ogni sanzione coattiva. La tesi è ribadita, con una maggior messe di particolari ed esempi, nel *De Cive*, e soprattutto nel cap. 42 del *Leviathan*.

regno dei cieli con la semente (*Matt.* 13, 3) e con il lievito (*Matt.* 13, 33) ci suggeriscono che la sua crescita deve derivare da un'operazione interna della parola divina predicata, e non da alcuna legge o costrizione da parte di coloro che la predicano. Di più il nostro Salvatore stesso dice (*Giov.* 28, 36) che il suo regno non è di questo mondo; e di conseguenza i suoi magistrati non derivano da lui alcuna autorità di punire degli uomini di questo mondo. E quindi (*Matt.* 26, 52), dopo che S. Pietro aveva tratto la propria spada in sua difesa il nostro Salvatore dice: « Riponi la tua spada al suo posto. Perché tutti quelli che prendono la spada, periranno per la spada ». E, al versetto 54, « Come dunque si adempirebbero le Scritture, secondo le quali bisogna che così avvenga? » Facendo intendere, attraverso le Scritture, che il regno di Cristo non andava difeso dalla spada.

10. Ma riguardo all'autorità degli apostoli o dei vescovi sopra coloro che erano già convertiti e all'interno della chiesa, c'è chi pensa sia maggiore che non sopra quelli fuori. Infatti qualcuno ha detto (Bellarmino, *Lib. de Rom. Pont.*, cap. 29): « Benché la legge di Cristo non privi il principe del suo dominio, e Paolo giustamente abbia fatto appello a Cesare, finché i re erano infedeli e fuori della chiesa; tuttavia all'atto stesso in cui essi divennero Cristiani, e spontaneamente si sottomisero alle leggi del vangelo, come la pecora al pastore, e le membra al capo, essi divennero soggetti al prelato della gerarchia ecclesiastica ». Se questo sia vero o no, va considerato alla luce che abbiamo dalla Sacra Scrittura, riguardo al potere del nostro Salvatore e dei suoi apostoli, sopra coloro che essi avevano convertito. Ma il nostro Salvatore, come imitava lo stato degli Ebrei nei suoi magistrati, i dodici e i settanta, così fece anche nella censura della chiesa, che era la scomunica; ma tra gli Ebrei, la chiesa estrometteva le persone scomunicate dalla congregazione, il che poteva fare grazie al suo potere temporale; ma il nostro Salvatore ed i suoi apostoli, che non avevano la pretesa di quel potere, non potevano proibire alla persona scomunicata di entrare in un luogo

o in una congregazione, in cui aveva il permesso di entrare dal principe, o sovrano del luogo, perché ciò sarebbe stato come privare il sovrano della sua autorità; e quindi la scomunica di una persona soggetta ad un potere terreno era solo una dichiarazione della chiesa scomunicante, che la persona scomunicata si doveva ritenere ancora un infedele, ma non si poteva estromettere con la sua autorità da alcuna compagnia cui essa potesse legittimamente accedere. E questo è ciò che dice il nostro Salvatore (*Matt.* 18, 17): « E se rifiuta di ascoltare la chiesa, sia per te come un pagano e un pubblicano ». Cosicché, tutto l'effetto di una scomunica ad un principe Cristiano, consiste solo nel fatto che colui o coloro che lo scomunicano, se ne vanno, e bandiscono se stessi dal suo dominio. Né possono essi per questo esonerare alcuno dei suoi sudditi dalla loro obbedienza verso di lui; infatti ciò significherebbe privarlo del suo dominio, il che essi non possono fare; infatti se gli scomunicati sono fuori della chiesa, si ammette da parte di coloro che muovono questa obiezione, e viene provato nella precedente sezione, che il nostro Salvatore non diede autorità ai suoi apostoli di giudicare su di loro. E quindi in nessun caso il potere sovrano di uno stato può essere soggetto ad alcuna autorità ecclesiastica, oltre a quella dello stesso Cristo. E benché il sovrano sia istruito circa il regno dei cieli, e vi si assoggetti su persuasione di persone ecclesiastiche, tuttavia non è per questo soggetto al loro governo e direzione. Infatti, se egli avesse assunto questo giogo per la loro autorità, e non per la loro persuasione, allora per la medesima autorità egli potrebbe deporlo; ma ciò è illegittimo. Infatti se tutte le chiese del mondo rinunciassero alla fede Cristiana, tuttavia non è questa una sufficiente autorità perché alcuno dei membri faccia lo stesso. È evidente quindi che coloro che hanno il potere sovrano sono capi della chiesa immediatamente sotto Cristo, e tutti gli altri solamente subordinati a loro. Se ciò non fosse, ma invece i re comandassero una cosa sotto la pena della morte, ed i preti un'altra sotto pena della dannazione,

sarebbe impossibile che la pace e la religione stessero insieme.

11. E quindi non vi è giusto motivo per alcun uomo di ritirare la propria obbedienza dallo stato sovrano, sotto il pretesto che Cristo ha ordinato qualche stato ecclesiastico superiore. E benché i re non pretendano il ministero sacerdotale (come potrebbero se piacesse loro) pure essi non sono così esclusivamente laici, da non avere giurisdizione sacerdotale. Per concludere questo capitolo: dal momento che Dio ai nostri giorni non parla ad alcun uomo attraverso la sua privata interpretazione delle Scritture, né attraverso l'interpretazione di alcun potere, superiore, o indipendente dal potere sovrano di ogni stato; resta che egli parla attraverso i suoi vicedei, o luogotenenti in terra, vale a dire, attraverso i re, o coloro che hanno autorità sovrana al pari di loro.

CAPITOLO VIII

1. Le cose che dispongono alla ribellione. Scontento, pretesto, e speranza di successo. - 2. Lo scontento che dispone alla sedizione consiste in parte nella paura della povertà, o di una punizione. - 3. In parte nell'ambizione. - 4. Sei fonti di pretesti per la ribellione. - 5. Confutazione della prima: che gli uomini non possono far nulla contro coscienza. - 6. Confutazione della seconda: che i sovrani sono soggetti alle proprie leggi. - 7. Confutazione della terza: che la sovranità è divisibile. - 8. Confutazione della quarta: che i sudditi hanno una proprietà distinta dal dominio del sovrano. - 9. Confutazione della quinta: che il popolo è una persona distinta dal sovrano. - 10. Confutazione della sesta: che il tirannicidio è legittimo. - 11. Quattro fonti di speranza di successo in una ribellione. - 12. Due cose necessarie all'autore di una ribellione: molta eloquenza e poca saggezza. - 13. Gli autori di una ribellione debbono necessariamente essere uomini di poca saggezza. - 14. I medesimi sono necessariamente eloquenti. - 15. In qual maniera eloquenza e poca saggezza concorrano ai loro effetti comuni.

1. Fin qui si è trattato delle cause per cui, e della maniera in cui, gli uomini hanno costituito degli stati. In questo capitolo mostrerò in breve per quali motivi, ed in che maniera, essi vengano nuovamente distrutti; senza vo-

ler dir nulla riguardo alla dissoluzione di uno stato provocata da invasioni straniere, che è per così dire la sua morte violenta, parlerò unicamente della sedizione, che è pure la morte di uno stato, ma simile a quella che capita ad un uomo a causa di una malattia e del perturbamento degli umori. Tre elementi concorrono a disporre gli uomini alla sedizione. Il primo è lo scontento; infatti, finché un uomo è soddisfatto, ed il governo in carica non gli intralcia la strada per impedirgli di procedere dal bene al meglio, è impossibile che egli ne desideri il cambiamento. Il secondo è il pretesto di un diritto; infatti, benché un uomo sia scontento, tuttavia, se a sua opinione non vi sia un giusto motivo per agitarsi contro il governo stabilito, o di resistergli, né alcun pretesto per giustificare la sua resistenza e per procurarsi aiuto, colui non lo mostrerà mai. Il terzo è la speranza di successo; infatti sarebbe pazzia tentare senza speranza, quando fallire significa morire della morte del traditore. Senza questi tre elementi, scontento, pretesto, e speranza, non vi può essere ribellione; e quando i medesimi sono tutti insieme, non vi manca altro che un uomo di credito per alzare lo stendardo, e dar fiato alla tromba.

2. Per quanto riguarda lo scontento, è di due tipi: infatti consiste o in una sofferenza corporale presente o attesa, o anche in un turbamento della mente (che è la divisione generale di piacere e dolore, Parte prima, cap. VII, sez. 9). La presenza di una sofferenza corporale non dispone alla sedizione; la paura di essa, sì. Per esempio: quando una grande moltitudine, o massa di gente, ha concorso ad un crimine meritevole della morte, allora si riunisce, e prende le armi per difendersi dalla paura di essa. Così anche la paura della povertà, o in presenza della povertà, la paura di arresti o imprigionamento, dispone alla sedizione. E quindi grandi esazioni, benché la loro legittimità sia riconosciuta, hanno causato grandi sedizioni. Come al tempo di Enrico VII, le sedizioni degli uomini della Cornovaglia che rifiutavano di pagare un sussidio, e, sotto la guida di Lord Audley, diedero battaglia al Re presso Blackheath; e quella della gente del nord, che all'epoca di quel medesimo re, uccise

il conte di Northumberland nella sua casa, perché aveva chiesto un sussidio con il consenso del parlamento.

3. In terzo luogo, l'altro tipo di scontento che turba la mente di coloro che per altri rispetti vivono tranquilli, senza paura di povertà, o pericolo di violenza, sorge unicamente dal senso della loro mancanza di quel potere, e di quell'onore e testimonianza di esso, che essi stimano sia loro dovuto. Infatti, poiché ogni gioia o dolore della mente consiste (come è stato detto alla Parte prima, cap. IX, sez. 21) in una contesa per superare coloro coi quali ci paragoniamo, quegli uomini che si trovano posposti nell'onore a coloro che essi pensano di sopravvanzare in virtù e abilità di governo, devono necessariamente aversene a male, e sentirsi scontenti dello stato. E questa è la ragione per cui essi pensano di essere considerati come schiavi. Ora, poiché la libertà non può coesistere con la soggezione, la libertà in uno stato non è se non governo e regola, e poiché questo non può essere diviso, gli uomini debbono attendervi in comune; e ciò non può avvenire che nello stato popolare, o democrazia. E bene afferma Aristotele (lib. VI, cap. 2 della sua *Politica*), « Il fondamento o scopo di una democrazia è la libertà »; il che egli conferma con queste parole: « Infatti gli uomini comunemente dicono che nessuno può partecipare della libertà, se non unicamente in uno stato popolare » [1]. Chiunque quindi in uno stato monarchico, ove il potere sovrano risiede assolutamente in un solo uomo, reclama libertà, reclama (se di ciò si dovesse dare l'interpretazione più rigorosa) o di avere a sua volta la sovranità, o di essere collega di colui che la detiene, o di mutare la monarchia in una democrazia. Ma se la medesima viene interpretata (chiedendo scusa per questa poco rigorosa espressione) secondo l'intenzione di colui che reclama, egli con ciò non reclama altro che questo, che il sovrano abbia notizia della sua abilità e del suo merito, e lo metta in qualche impiego e posto di governo subor-

---

[1] 1317 b. Il testo è leggermente diverso nella forma, non nella sostanza.

dinato, invece di altri che meritano meno. E come reclama uno, così fa un altro, poiché ogni uomo stima che il suo merito sia il maggiore. Tra tutti coloro che hanno delle pretese, o sono ambiziosi di un tale onore, solo pochi possono essere accontentati, a meno che si sia in una democrazia; quindi gli altri debbono essere scontenti. E altrettanto vale per la prima cosa che dispone alla ribellione, cioè lo scontento consistente in paura o ambizione.

4. Il secondo fattore che dispone ad una ribellione è il pretesto di un diritto. E ciò avviene quando gli uomini hanno l'opinione, o pretendono di avere l'opinione, secondo cui in certi casi essi possono legittimamente resistere a chi detiene il potere sovrano, o privarlo dei mezzi per esercitarlo. Di questi pretesti vi sono sei casi particolari. Uno si ha quando il comando è contrario alla coscienza, e si crede che sia illegittimo per chi sia soggetto al supremo comando del potere sovrano compiere un'azione, che egli pensa nella sua coscienza non sia legittimo per lui compiere, oppure tralasciare un'azione, che egli pensa non sia legittimo per lui tralasciare. Un altro si ha quando il comando è contro le leggi, e si considera il potere sovrano obbligato verso le proprie leggi, al modo stesso del suddito; e si pensa che quando egli non adempia al suo dovere, si possa resistere al suo potere. Un terzo si ha quando si ricevono comandi da qualcuno, e un *supersedeas* al medesimo da altri, e si pensa che l'autorità sia eguale, come se il potere sovrano fosse diviso. Un quarto si ha, quando si è comandati di contribuire con le proprie persone o il denaro al servizio pubblico, e si pensa di avere sulle cose medesime una proprietà distinta dal dominio del potere sovrano; e che quindi non si è tenuti a dare il contributo dei propri beni e persone, più di quanto ogni uomo stimerà opportuno da sé. Un quinto, quando i comandi sembrano dannosi per il popolo, e gli uomini pensano, ciascuno di loro, che l'opinione ed il sentire del popolo siano gli stessi della opinione loro, e di quelli che consentono con loro; chiamando col nome di popolo qualsiasi moltitudine della propria fazione. Il sesto si ha,

quando i comandi sono sgradevoli; e colui che comanda cose sgradevoli vien tenuto in conto di tiranno; ed il tirannicidio, cioè l'uccisione di un tiranno, non solo legittimo, ma anche lodevole [1].

5. Tutte queste opinioni sono sostenute nei libri dei dogmatici, e molte di esse sono insegnate in pubbliche cattedre, e tuttavia sono assolutamente incompatibili con la pace e il governo, e in contraddizione con le sue regole necessarie e dimostrabili. E per la prima, cioè che un uomo può lecitamente fare o tralasciare quel che è contrario alla sua coscienza, e da cui sorgono tutte le sedizioni riguardanti religione e governo ecclesiastico, è stato apertamente chiarito nei due precedenti capitoli che tale opinione è erronea. Infatti quei due capitoli sono stati interamente dedicati a provare che la religione Cristiana, non solo non proibisce, ma anzi comanda, che in ogni stato ogni suddito deve in tutte le cose obbedire all'estremo delle sue possibilità ai comandi di chi ne sia il sovrano; e che un uomo, così obbedendo, agisce secondo la propria coscienza e giudizio, in quanto ha deposto il proprio giudizio in tutte le controversie nelle mani del potere sovrano; e che quell'opinione deriva dall'ignorare che cosa e attraverso chi Dio Onnipotente parli.

6. Per quanto riguarda la seconda opinione, secondo cui il sovrano è obbligato verso le proprie leggi, al modo stesso del proprio suddito, il contrario di ciò è stato mostrato nella Parte seconda, capitolo I, sezioni 7-12, grazie

[1] Il *De Cive* elenca otto pretesti di sedizione, in luogo di sei, aggiungendosi, a quelli elencanti qui, la persuasione che « i sudditi commettono peccato se eseguono ordini dei loro governanti che a loro paiono ingiusti »; e quella secondo cui « la fede e la santità non si possono acquistare né con lo studio né con la ragione naturale, ma devono sempre essere infuse o ispirate agli uomini per via soprannaturale » (*De Cive*, cap. XII, par. 2 e 6, trad. Bobbio). Il *Leviathan*, al cap. 29, aggiunge a tutte queste cause la mancanza di un potere assoluto, l'imitazione delle nazioni vicine, la teoria della supremazia dell'autorità spirituale sulla civile, il governo misto e altre minori.

a cui appare evidente che al potere sovrano non si può resistere; che esso porta sia la spada della guerra che della giustizia; che ha il diritto di decidere di tutte le controversie, sia giudiziarie che deliberative; che crea tutte le leggi civili; che nomina magistrati e ministri, e che ciò implica un'impunità universale. Come si può affermare che il rappresentante o i rappresentanti di questo potere siano soggetti alle leggi, dato che possono abrogarle a loro piacimento o violarle senza timore di punizione? E questo errore sembra procedere dal fatto che gli uomini comunemente non comprendono bene cosa significhi la parola legge, confondendo legge e patto, come se significassero la medesima cosa. Ma la legge implica un comando: il patto è solo una promessa. E non ogni comando è una legge, ma solo (Parte prima, cap. XIII, sez. 6) quando il comando è la ragione che abbiamo di compiere l'azione comandata. E la ragione delle nostre azioni risiede nel comando, solo allorquando l'omissione è dannosa perché l'azione fu comandata, non perché fosse dannosa in sé, e quando agire in contrasto con un comando non sarebbe assolutamente dannoso, se non vi fosse in colui che comanda un diritto di punire colui che lo fece. Chi ha tutte le punizioni a sua disposizione non può essere comandato, in modo tale da ricevere danno dalla disobbedienza, e di conseguenza nessun comando può essere una legge per lui. È quindi un errore pensare che il potere, che virtualmente è l'intero potere dello stato, e che, in chiunque risieda, viene comunemente chiamato supremo o sovrano, possa essere soggetto ad alcuna legge, oltre a quella di Dio Onnipotente.

7. La terza opinione, secondo cui il potere sovrano può essere diviso, non è un errore minore del precedente, come è stato provato nella Parte seconda, capitolo I, sez. 15. E se vi fosse uno stato, in cui i diritti di sovranità fossero divisi, noi dobbiamo ammettere con Bodin (*De Republica*[1]

[1] A quanto pare, Hobbes ne conosceva la versione in latino del 1586, benché l'opera originale sia in francese (*Les six livres de la République*, 1576).

Lib. II, cap. 1), che non è giusto siano chiamati stati, ma piuttosto corruzione degli stati. Infatti, se una parte avesse il potere di fare le leggi per tutti, con le sue leggi, a suo piacimento, proibirebbe agli altri di far pace o guerra, di imporre tasse, o di offrire fedeltà e omaggio senza il suo permesso; e coloro che avessero il diritto di far pace o guerra, e di comandare l'esercito, proibirebbero di fare altre leggi, da quelle che piacciono a loro. E benché laddove il diritto di sovranità è sembrato così diviso, le monarchie abbiano durato a lungo, perché la monarchia in se stessa è un tipo di governo durevole, tuttavia i monarchi per questo sono stati molte volte cacciati dai loro possessi. Ma la verità è che il diritto di sovranità è tale, che chi lo ha non può, nemmeno se lo vuole, darne via una parte, e tenersi il resto. Per esempio, supponiamo che il popolo di Roma avesse avuto l'assoluta sovranità sullo stato romano, e avesse eletto un consiglio col nome di senato, e a questo senato avesse conferito il potere supremo di fare le leggi, riservandosi tuttavia, in termini diretti ed espressi, l'intero diritto e titolo della sovranità (il che può facilmente capitare tra coloro che non vedono l'inseparabile connessione tra potere sovrano e potere di legiferare): io affermo che questa concessione del popolo al senato non ha effetto, e che il potere di legiferare risiede ancora nel popolo. Infatti il senato, intendendo che è volontà ed intenzione del popolo mantenere la sovranità, non può tenere per concesso ciò che era contraddittorio, e trasmesso per errore. Infatti (Parte prima, cap. XIII, sez. 9), quando le promesse sono contraddittorie, ciò che viene promesso direttamente è preferito a ciò che vi si oppone per conseguenza; poiché la conseguenza di una cosa non viene sempre tenuta presente come la cosa stessa. L'errore che riguarda i governi misti è derivato dalla mancata comprensione di ciò che significa l'espressione « corpo politico », e dal non comprendere che ciò non significa la concordia, ma l'unione di molti uomini. E benché nelle carte delle corporazioni subordinate, una corporazione venga dichiarata una persona in diritto, tuttavia ciò non è stato rilevato

nel corpo di uno stato o città, né alcuno degli innumerevoli scrittori di politica ha mai osservato una tale unione.

8. La quarta opinione (cioè) che i sudditi hanno il loro *meum*, *tuum* e *suum*, in proprietà, e non solo distinto l'uno dall'altro in virtù del potere sovrano su tutti loro, ma anche nei confronti dello stesso sovrano, per cui essi pretenderebbero di non contribuire alla cosa pubblica, se non a loro piacimento, è già stata confutata, provando l'assolutezza della sovranità, e più particolarmente, alla parte II, capitolo 5, sez. 2, e sorge dal fatto che essi di solito non comprendono che prima dell'istituzione del potere sovrano, *meum* e *tuum* non implicavano proprietà, ma comunione, in cui ogni uomo aveva diritto ad ogni cosa, ed era in stato di guerra con ogni altro uomo.

9. La quinta opinione, secondo cui il popolo è un corpo distinto da chi ha la sovranità su di lui, è un errore già confutato, alla parte seconda, cap. II, sez. 11, ove si dimostra, che quando gli uomini dicono: il popolo si ribella, lo si deve intendere solo di quelle persone singole, e non dell'intera nazione. E quando il popolo reclama qualcosa altrimenti che attraverso la voce del potere sovrano, non si tratta del reclamo del popolo, ma solo di quei singoli, che reclamano in persona propria; e questo errore deriva dall'equivocazione circa il termine popolo[1].

10. Da ultimo, per quanto riguarda l'opinione, secondo cui il tirannicidio è lecito, intendendo per tiranno un uomo in cui risiede il diritto di sovranità, essa non è meno falsa e perniciosa per l'umana società, quanto frequente negli scritti di quei filosofi morali, Seneca ed altri, tanto grandemente stimati tra noi[2]. Infatti, quando un uomo

---

[1] La distinzione tra « popolo » e « moltitudine » era stata operata da Hobbes al cap. II, par. 11 della Parte seconda.

[2] Il *De Cive*, oltre a Seneca, nomina anche Platone, Aristotele, Cicerone e Plutarco (XII, 3), e nel *Leviathan* Hobbes si scaglia genericamente contro coloro che proclamano lecito il tirannicidio per imitazione dei Greci e dei Romani, ma non nomina mai autori moderni; eppure oltre agli scrittori gesuiti, come Mariana e Suarez, doveva esser ben presente alla sua memoria l'apologia del tiranni-

ha il diritto di sovranità, non può esser punito a buon diritto, come già spesso è stato dimostrato, e quindi tanto meno deposto o messo a morte. E comunque egli possa meritare punizione, tuttavia la punizione è ingiusta se non è preceduta da un giudizio, ed un giudizio è ingiusto senza il potere di giudicare, che un suddito non possiede nei confronti del suo sovrano. Ma questa dottrina proviene dalle Scuole Greche, e da quelli che scrissero nello stato romano, ove il nome, non solo di tiranno, ma anche di re, era odioso.

11. Oltre allo scontento, per disporre un uomo alla ribellione ed alla pretesa, si richiede, in terzo luogo, speranza di successo, che consiste in quattro punti: 1) che lo scontento abbia reciproca comprensione; 2) che si sia in numero sufficiente; 3) che si abbiano armi; 4) che ci si accordi su un capo. Infatti questi quattro elementi debbono concorrere alla costituzione di un corpo di ribellione, in cui la comprensione è la vita, il numero le membra, le armi la forza, e un capo l'unità, dalla quale sono diretti ad una medesima azione.

12. Gli autori di una ribellione, cioè gli uomini che ingenerano queste disposizioni alla ribellione negli altri, di necessità debbono avere in sé queste tre qualità: 1) essere scontenti loro stessi; 2) essere uomini di medio giudizio e capacità; e 3) essere uomini eloquenti, o buoni oratori. E quanto alla fonte del loro scontento, è già stato chiarito. E per il secondo e terzo punto, devo ora mostrare, in primo luogo, come quegli elementi possano stare insieme; infatti sembra contraddittorio mettere insieme poco giudizio e grande eloquenza, o, come si dice, un parlare potente, nella stessa persona; e in secondo luogo, in qual maniera ambedue concorrano a disporre gli altri uomini alla sedizione.

13. Fu notato da Sallustio che in Catilina (che fu au-

---

cidio che si trova negli scritti di JOHN KNOX, nelle *Vindiciae contra Tyrannos* attribuite al Languet, e nel *De Jure Regni apud Scotos* di George Buchanan (1579).

tore della maggior sedizione che si sia mai avuta in Roma), ci fosse *eloquentiae satis, sapientiae parum*[1]: eloquenza sufficiente, ma poco giudizio. E forse questo fu detto di Catilina, perché era Catilina: ma era vero di lui in quanto autore di una sedizione. Infatti, l'unione di queste due qualità lo fece, non Catilina, ma sedizioso. E affinché si possa comprendere come mancanza di giudizio e abbondanza di eloquenza possano coesistere, dobbiamo considerare, cos'è che chiamiamo saggezza, e cosa eloquenza[2]. E quindi io qui richiamerò di nuovo alcune cose che sono già state dette, alla Parte prima, cap. V, VI. È chiaro che la saggezza consiste nella conoscenza. Ora, della conoscenza vi sono due tipi; il primo è il ricordo di quelle cose che abbiamo concepito coi nostri sensi, e dell'ordine in cui si susseguono l'una all'altra. E questa conoscenza si chiama esperienza; e la saggezza che ne deriva è l'abilità di trarre congetture dal presente, o sul passato, o sul futuro, abilità che gli uomini chiamano prudenza. Stando così le cose, è ora manifesto, che l'autore di una sedizione, chiunque sia, non può essere un prudente. Infatti, se egli considera e tiene in giusto conto le sue esperienze, riguardo al successo conseguito dai promotori ed autori di sedizioni, sia in questo che in un altro stato, troverà che per un uomo che grazie ad esso abbia raggiunto la gloria, venti sono giunti ad una fine vergognosa. L'altro tipo di conoscenza è il ricordo dei nomi o appellativi delle cose, e di come ogni cosa sia chiamata, cioè, in materia di comune relazione, il ricordo dei patti stabiliti dagli uomini tra loro, riguardo a come ci si debba intendere l'un l'altro. E questo tipo di conoscenza si chiama in generale scienza, e le sue conclusioni verità. Ma quando

---

[1] *De coniuratione Catilinae*, 5, 4.

[2] Si delinea qui ancora una volta il contrasto più volte menzionato da Hobbes tra la conoscenza lucida e razionale di un argomento (che può essere sapienza se applicata alla condotta umana, o scienza se considera, più in generale, il mondo naturale di cui anche l'uomo è parte) e la retorica, che falsa tutti i valori ed il rispetto delle convenzioni, sia politiche che linguistiche, facendo leva sull'eccitamento artificioso delle passioni (v. anche sopra, p. 68 n. 3).

gli uomini non ricordano come le cose, per generale accordo, siano chiamate, ma o sbagliano e chiamano le cose impropriamente, o le chiamano esattamente per caso, non si dice che possiedono scienza, ma opinione; e le conclusioni che ne derivano sono incerte, e in gran parte erronee. Ora, quella scienza in particolare, da cui procedono vere ed evidenti conclusioni su ciò che è giusto e sbagliato, e ciò che è buono e dannoso per l'esistenza ed il benessere dell'umanità, i Latini la chiamavano *sapientia*, e noi col nome generico di saggezza. Infatti, in generale, non si dice saggio chi ha capacità nella geometria, o in alcun'altra scienza speculativa, ma solo colui che comprende ciò che conduce al bene e al governo del popolo. Ora, che nessun autore di sedizione possa essere saggio in questa accezione del termine, è sufficientemente provato in ciò che è già stato dimostrato, che nessuna pretesa di sedizione può essere retta o giusta; e quindi gli autori di sedizioni debbono essere ignoranti del diritto dello stato, vale a dire, non saggi. Resta quindi che essi sono quelli che nominano le cose non secondo i loro nomi veri e concordati, ma dicono giusto e sbagliato, buono e cattivo, secondo le loro passioni, o secondo l'autorità di coloro che essi ammirano, come Aristotele, Cicerone, Seneca, ed altri di pari autorità, che hanno attribuito i nomi di giusto e sbagliato, secondo che venne dettato dalle loro passioni, o hanno seguito l'autorità di altri uomini, come noi la loro. Quindi in un autore di sedizioni si richiede che egli consideri giusto quello che è sbagliato; e profittevole quel che è pernicioso; e di conseguenza, che vi sia in lui *sapientiae parum*, poca saggezza.

14. L'eloquenza non è altro che il potere di ottenere credito in ciò che diciamo, e a questo fine dobbiamo trarre aiuto dalle passioni dell'ascoltatore. Ora, per la dimostrazione e l'insegnamento della verità, si richiedono lunghe deduzioni, e grande attenzione, il che è sgradevole per l'ascoltatore; quindi, coloro che cercano, non la verità, ma il credito, debbono prendere un'altra strada, e non solo derivare ciò che vorrebbero fosse creduto da qualcosa già

creduto, ma anche far sì che il buono e il cattivo, il giusto e lo sbagliato, lo appaiano più o meno, mediante accentuazioni e attenuazioni, secondo che debba servire al caso loro. E tale è il potere dell'eloquenza, che molte volte grazie ad essa un uomo viene indotto a credere di sentire sensibilmente dolore e danno, quando non sente nulla, e ad entrare in uno stato di furia e indignazione, senz'altra causa, di quella che risiede nelle parole e nella passione dell'oratore. Considerato questo, insieme con quel che deve fare l'autore di una ribellione (cioè) far credere alla gente che la loro ribellione è giusta, che il loro scontento si fonda su gravi ingiurie, e che le loro speranze sono grandi, non occorre provare più a lungo che non vi può essere autore di ribellioni, che non sia un eloquente e potente parlatore, e insieme (come si è detto sopra) un uomo di poca saggezza. Infatti la facoltà di parlare con potenza consiste in un'abitudine acquisita di mettere insieme parole appassionate, e di applicarle alle presenti passioni dell'ascoltatore.

15. Poiché allora l'eloquenza e la mancanza di discernimento concorrono a promuovere una ribellione, si può domandare, quale parte vi gioca ognuna delle due? Le figlie di Pelia, re della Tessaglia, desiderando restituire il loro vecchio padre, ormai decrepito, al vigore della sua gioventù, per consiglio di Medea lo fecero a pezzi e lo posero a bollire in un calderone con non so che erbe, ma non poterono farlo rivivere. Così, quando eloquenza e mancanza di giudizio vanno insieme, la mancanza di giudizio, come le figlie di Pelia, consente, mediante l'eloquenza, che è come la magia di Medea, di tagliare a pezzi lo stato, con il pretesto o la speranza di una riforma, che, quando le cose bollono, non si è in grado di realizzare.

CAPITOLO IX

1. LA LEGGE CHE STA SOPRA IL SOVRANO, È LA « SALUS POPULI ». - 2. I SOVRANI DEBBONO INSTAURARE LA RELIGIONE CHE CONSIDERANO MIGLIORE. - 3. PROIBIRE UNIONI CONTRO NATURA, L'USO PROMISCUO DELLE DONNE, LA POLIANDRIA, IL MATRIMONIO TRA CONSANGUINEI, È LEGGE DI NATURA. - 4. LASCIARE ALL'UOMO PIÙ LIBERTÀ CHE SI PUÒ, SENZA DANNO PER IL PUBBLICO, ORDINARE I MEZZI PER I TRAFFICI ED IL LAVORO, E PROIBIRE LE SPESE SUPERFLUE, È DOVERE DI UN SOVRANO PER LEGGE DI NATURA. - 5. ASSEGNARE AI SUDDITI UN « MEUM » E UN « TUUM », DISTINTI L'UNO DALL'ALTRO, E IMPORRE IL GRAVAME DELLO STATO SECONDO LE SPESE DEGLI UOMINI, È UN DOVERE DEI SOVRANI PER LEGGE DI NATURA. - 6. È NECESSARIO, PER LA PACE DELLO STATO, UN POTERE STRAORDINARIO PER GIUDICARE GLI ABUSI DEI MAGISTRATI. - 7. È NECESSARIO, PER EVITARE SEDIZIONI, SOFFOCARE LA POPOLARITÀ DI COLORO CHE TROVANO A RIDIRE SUL GOVERNO PRESENTE. - 8. È NECESSARIO, PER MANTENERE I SUDDITI IN PACE, ISTRUIRE LA GIOVENTÙ NELLA VERA MORALITÀ E NELLA POLITICA. - 9. È UN NECESSARIO DOVERE DEL SOVRANO PER LA DIFESA DI UNO STATO EVITARE LA GUERRA NON NECESSARIA.

1. Avendo sin qui esposto come si crea un corpo politico, e come lo si possa distruggere, a questo punto si richiede che si dica qualcosa riguardo al suo mantenimento. Senza proporci di entrare nei dettagli dell'arte di governo, ma di riassumere i sommi capi in cui tale arte va impiegata e in cui consiste il dovere di chi detiene il po-

tere sovrano. Infatti il dovere di un sovrano consiste nel buon governo del popolo; e per quanto gli atti del potere sovrano non siano ingiurie per i sudditi che vi hanno consentito con le loro implicite volontà, tuttavia, quando tendono in generale al danno del popolo, sono violazioni della legge di natura e della legge divina; e di conseguenza, gli atti contrari sono i doveri dei sovrani, e sono richiesti dalle loro mani col massimo loro sforzo, da parte di Dio Onnipotente, sotto pena di morte eterna. E poiché l'arte e il dovere dei sovrani coincidono nei medesimi atti, così anche è del loro profitto. Infatti, il fine di un'arte è il profitto; e governare per il profitto dei sudditi significa governare per il profitto del sovrano, come è stato dimostrato dalla Parte seconda, cap. V, sez. 1. E questi tre elementi: 1) la legge sovrastante coloro che detengono il potere sovrano; 2) il loro dovere; 3) il loro profitto; sono una medesima cosa contenuta nella sentenza, *Salus populi suprema lex* [1]; col che si deve intendere, non la mera conservazione della vita dei cittadini, ma in generale il loro beneficio e bene. Cosicché questa è la legge generale per i sovrani: che procurino, col massimo loro sforzo, il bene del popolo.

2. E in quanto il bene eterno è migliore del temporale, è evidente che coloro che detengono la sovrana autorità sono tenuti dalla legge naturale a favorire lo stabilirsi di tutte quelle dottrine e regole, e il comando di tutte quelle azioni, che in coscienza ritengono sia la vera strada verso il conseguimento di quel bene. Infatti, a meno che essi non agiscano in questo modo, non si può dire in verità che essi abbiano fatto il massimo del loro sforzo.

3. Quanto al bene temporale del popolo, esso consiste in quattro punti: 1) moltitudine; 2) comodità di vita; 3) pace interna; 4) difesa contro il potere straniero. Riguardo alla moltitudine, è dovere di chi ha l'autorità sovrana favorire la crescita del popolo, poiché i sovrani sono governatori dell'umanità sotto Dio Onnipotente, che avendo creato

---

1 CICERONE, *De Legibus*, III, 3, 8.

solo un uomo ed una donna, dichiarò essere sua volontà che in seguito crescessero e si moltiplicassero. E poiché ciò va fatto attraverso ordinanze riguardanti l'accoppiamento, essi sono tenuti dalla legge di natura a promulgare a questo riguardo quelle ordinanze che possono tendere all'accrescimento dell'umanità. E di qui risulta che per coloro che hanno autorità sovrana, è contro la legge di natura: non proibire quegli accoppiamenti che sono contrari all'uso naturale; non proibire l'uso promiscuo delle donne; non proibire che una donna abbia più mariti; non proibire i matrimoni entro certi gradi di parentela e di affinità. Infatti, benché non sia evidente come un privato cittadino che viva unicamente sotto la legge della ragione naturale violi la medesima commettendo qualcuna delle azioni sopra menzionate, tuttavia appare manifesto che, essendo così pregiudichevoli come sono al miglioramento dell'umanità, quel non proibirle è contro la legge della ragione naturale, per colui che ha ricevuto nelle mani proprie una porzione di umanità da migliorare.

4. La comodità di vita consiste nella libertà e nella ricchezza. Per libertà intendo che non vi sia senza necessità proibizione ad alcuno di alcuna cosa, che gli fosse lecita per legge di natura; vale a dire, che non vi sia restrizione della libertà naturale, se non per quel tanto che è necessario al bene dello stato; e che gli uomini di buon senso non possano cadere nel pericolo delle leggi, come in trappole, prima di esserne a cognizione. È implicito anche in questa libertà che un uomo possa avere comodo transito di luogo in luogo, e non sia imprigionato o confinato dalla difficoltà delle strade, e dalla mancanza di mezzi di trasporto delle cose necessarie. E quanto alla ricchezza del popolo, consiste in tre cose: ordinare bene i commerci, procurare lavoro, e impedire il consumo superfluo di cibo e di abbigliamento. Tutti coloro quindi che hanno autorità sovrana, ed hanno preso su di sé il governo del popolo, sono tenuti dalla legge di natura a promulgare ordinanze consistenti nei punti sopra menzionati; in quanto è contrario alla legge di natura se senza necessità, o per la

fantasia di qualcuno, si assoggettano, o si vincolano gli uomini in modo tale, che essi non possano muoversi senza pericolo; o se si sopporta che essi, il cui mantenimento costituisce il nostro beneficio, manchino di qualcosa di necessario per loro, a causa della nostra negligenza.

5. Quanto al mantenimento della pace in patria, vi sono tante cose che è necessario considerare, e in cui tenere ordine, quante sono le cause che concorrono ad una sedizione. E in primo luogo, è necessario assegnare ad ogni suddito la sua proprietà, e territori e beni distinti, sui quali egli possa esercitare e avere il beneficio della propria laboriosità, e senza i quali gli uomini litigherebbero tra loro, come fecero i pastori di Abramo e Lot [1], poiché ogni uomo invade e usurpa quanto più può dal beneficio comune, il che porta alla contesa ed alla sedizione. In secondo luogo, suddividere i gravami, e caricare lo stato in modo proporzionale. Ora, vi è una proporzionalità secondo la capacità di pagare di ogni uomo, e vi è una proporzionalità secondo il vantaggio che egli trae dallo stato: e quest'ultima è quella secondo la legge di natura. Infatti, poiché i gravami dello stato sono il prezzo che paghiamo per il vantaggio che ne traiamo, quelli debbono essere misurati su questo. Quando due uomini, che si godono, grazie al vantaggio dello stato, la loro pace e libertà, usano la loro operosità per procurarsi i mezzi di sussistenza, e di questi uomini uno risparmia, e mette da parte qualcosa, e l'altro spende tutto quel che guadagna, non vi è ragione perché non debbano contribuire egualmente alla spesa comune [2]. Questo sembra

---

[1] *Genesi* 13, 7.

[2] La frase può apparire in contraddizione con quanto segue, perché sembra voler indicare che, sia il risparmiatore, sia lo scialacquatore, debbano pagare la medesima imposta. In realtà, la frase significa esattamente il contrario: risparmiatore e scialacquatore pagheranno in misura eguale, nel senso che pagheranno in proporzione alla spesa: mentre l'ineguaglianza si verificherebbe nel caso in cui si tassasse la ricchezza, poiché verrebbe a pagare solo il risparmiatore. La medesima tesi viene sviluppata con maggiore chiarezza nel *De Cive*, XIII, 10-11 e nel cap. 30 (parte seconda) del *Leviathan*.

quindi il modo più equo di dividere il gravame della spesa pubblica, quando ogni uomo contribuirà secondo quel che spende, e non secondo quel che guadagna; e questo avviene, allorché gli uomini pagano l'aliquota dello stato nei pagamenti che essi fanno per le loro provviste. E questa sembra, non solo la più equa, ma anche la meno avvertibile, e meno atta a turbare la mente di coloro che la pagano. Infatti, non vi è nulla che esasperi il dolore di rinunciare al denaro in favore del pubblico, quanto il pensare di essere tassati eccessivamente, e che i vicini, che si invidiano, se ne facciano beffe; e ciò dispone alla resistenza, e (dopo che tale resistenza ha prodotto un danno) alla ribellione.

6. Un'altra cosa necessaria al mantenimento della pace, è che si eserciti la giustizia secondo il dovuto, il che consiste principalmente nel retto adempimento dei propri doveri, da parte di coloro che sono i magistrati a ciò ordinati dall'autorità del potere sovrano e sotto la sua egida; e poiché essi, rispetto al sovrano sono dei privati, e di conseguenza tali da aver dei fini privati, per cui possono essere corrotti con regali, o l'intervento di amici, occorre che siano tenuti in soggezione da un potere più alto, per tema che il popolo, oppresso dalla loro ingiustizia, prenda su di sé il compito di far le sue vendette, con perturbazione della pace comune; il che non può essere assolutamente evitato nel caso di magistrati principali e immediatamente dipendenti dal sovrano, a meno che essi siano giudicabili dal sovrano stesso, o da qualche potere straordinario da lui delegato. È quindi necessario che vi sia un potere straordinario, ogni qualvolta se ne presenti l'occasione, per sindacare circa l'operato dei giudici e degli altri magistrati, che avranno abusato della propria autorità, a danno e scontento del popolo; e che vi sia anche una via libera ed aperta per la presentazione della lagnanze a chi detiene l'autorità sovrana.

7. Oltre a quelle considerazioni, mediante le quali si previene lo scontento sorgente dall'oppressione, occorrono alcuni mezzi per tenere a freno coloro che sono disposti

alla ribellione per ambizione; e questi mezzi consistono principalmente nella costanza di chi detiene il potere sovrano, che deve quindi costantemente onorare e incoraggiare coloro che, essendo abili nel servire lo stato, si mantengono nondimeno nei limiti della modestia, senza dolersi dell'autorità di coloro che sono in servizio, e senza dare un peso esagerato agli errori che (in quanto uomini) essi possono commettere; specialmente quando non ne vengano danneggiati nel loro personale interesse; e deve costantemente mostrare dispiacere e avversione per il contrario. E non solo così, ma anche ordinare severe punizioni per coloro che, mediante la critica della condotta pubblica, mirano alla popolarità e al plauso tra la moltitudine, grazie a cui possono esser messi in grado di avere nello stato una fazione a loro devota.

8. Un'altra cosa necessaria è estirpare dalle coscienze degli uomini tutte quelle opinioni che sembrano giustificare, o fornire una pretesa di diritto ad azioni ribelli; come l'opinione che un uomo non possa fare nulla di lecito contro la sua privata coscienza; che chi ha la sovranità sia soggetto alle leggi civili; che vi sia un'autorità dei sudditi, che, se negativa, può impedire la volontà positiva del potere sovrano; che qualsiasi suddito abbia una proprietà distinta dal dominio dello stato; che esista un corpo del popolo al di fuori di chi detiene il potere sovrano; e che si possa opporre resistenza ad un sovrano legittimo, sotto il nome di tiranno; queste opinioni sono quelle che, nella Parte seconda, cap. VIII, sez. 5-10, sono state esposte come disponenti gli uomini alla ribellione. E poiché le opinioni che si son ricevute con l'educazione, e sono divenute abituali a lunga distanza di tempo, non possono essere estirpate con la forza e all'improvviso, devono essere anche tolte col tempo e l'educazione. E poiché le dette opinioni son derivate dall'insegnamento pubblico e privato, e quei maestri le hanno ricevute dai fondamenti e princìpi che hanno imparato nelle Università, dalla dottrina di Aristotele, e di altri (che non hanno affermato nulla dimostrativamente riguardo alla morale ed alla politica, ma essendo

appassionatamente assuefatti al governo popolare, hanno introdotto le loro opinioni con eloquente sofistica), non vi è dubbio che se la vera dottrina concernente la legge di natura, e la proprietà di un corpo politico, e la natura della legge in generale, fossero fissate in modo perspicuo e insegnate nelle Università, i giovani che vi giungono immuni da pregiudizio, e le cui menti sono ancora come carta bianca, capaci di ogni istruzione, la riceverebbero più facilmente, e poi l'insegnerebbero al popolo, sia nei libri che in altri modi, più di quanto ora essi non facciano il contrario.

9. L'ultima cosa contenuta in quella suprema legge, *salus populi*, è la sua difesa; e consiste in parte nell'obbedienza ed unità dei sudditi, di cui già si è parlato, ed in cui consiste il mezzo di arruolare soldati e di avere denaro, armi, navi e piazzeforti pronti per la difesa; e in parte nell'evitare guerre non necessarie. Infatti, quegli stati o quei monarchi che mirano alla guerra per se stessa, vale a dire, per ambizione, o vanagloria, o che fan conto di vendicare ogni piccola ingiuria o malagrazia compiuta dai loro vicini, se non si rovinano, vuol dire che la loro fortuna è migliore di quanto essi abbiano motivo di attendersi.

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO X

1. Tutte le azioni della mente, concernenti azioni future, sono o patti, o consigli, o comandi. - 2. La differenza tra una legge e un patto. - 3. Il comando di colui, il cui comando è legge in una cosa, è legge in ogni cosa. - 4. La differenza tra legge e consiglio. - 5. La differenza tra « jus » e « lex ». - 6. Divisione delle leggi in divine, naturali, e civili; scritte e non scritte; semplici e penali. - 7. La legge morale divina e la legge di natura sono la stessa cosa. - 8. Le leggi civili sono la misura comune del retto e dell'errato, e di tutte le altre cose soggette a controversia. - 9. La legge marziale è una legge civile. - 10. Le leggi scritte sono le costituzioni del potere sovrano; le non scritte non sono che ragione. Le consuetudini e le opinioni hanno forza di legge solo grazie al tacito consenso del sovrano.

1. Fin qui riguardo alla Natura dell'Uomo, ed alla costituzione e proprietà di un Corpo Politico. Resta solo, per l'ultimo capitolo, da parlare della natura e delle specie della legge. E in primo luogo è chiaro che tutte le leggi sono manifestazioni della mente, riguardanti qualche azione futura da compiere, o da evitare. E tutte le manifestazioni ed espressioni della mente riguardanti azioni ed omissioni future, sono, o promissorie, come io farò, o non farò; oppure previsive, come per esempio, se questo vien fatto, o non fatto, questo seguirà; oppure imperative, come fa questo, o non farlo. La natura del patto consiste nel primo

 Filosofia_in_Ita

tipo di queste espressioni; nel secondo, consiste il consiglio; nel terzo, il comando.

2. È evidente che, quando un uomo compie, o si astiene dal compiere qualche azione, se egli vi è mosso da quest'unica considerazione, che ciò è bene o male in sé, e che non vi è ragione per cui la volontà o il gradimento di un altro debbano essere di qualche peso nella sua deliberazione. allora né il compiere né l'evitare l'azione deliberata costituiscono alcuna violazione della legge. E di conseguenza, quale che sia una legge per un uomo, essa fa riferimento alla volontà di un altro, e alla sua manifestazione. Ma un patto è la manifestazione della volontà propria di un uomo. E per questo una legge ed un patto si differenziano; e benché ambedue siano obbliganti, ed una legge non obblighi altrimenti che in virtù di qualche patto stretto da colui che vi è soggetto, tuttavia obbligano mediante una promessa di obbedienza in generale, in base alla quale si fa dipendere il fatto che l'azione venga compiuta, o lasciata incompiuta, dalla determinazione di colui con il quale è stretto il patto. Cosicché la differenza tra un patto ed una legge è la seguente: nei semplici patti, l'azione da compiere, o da non compiere, viene prima limitata e resa nota, e poi segue la promessa di fare o non fare; ma nel caso della legge, l'obbligazione di fare o non fare vien prima, e il chiarimento circa quel che va fatto o non fatto, segue dopo.

3. Dal che si può dedurre quel che a qualcuno può sembrare un paradosso: che il comando di colui, il cui comando è legge in una cosa, è legge in ogni cosa. Infatti, poiché un uomo è obbligato all'obbedienza prima che ciò che egli deve fare sia noto, egli è obbligato ad obbedire in generale, vale a dire, in ogni cosa.

4. È abbastanza evidente che il consiglio di un uomo non costituisce legge per colui che viene consigliato, e che colui che consente ad un altro di dargli un consiglio, non si obbliga con ciò a seguirlo; eppure comunemente gli uomini indicano il consigliare col nome di governare; non che non siano in grado di distiguerli, ma perché molte

volte invidiano quegli uomini che sono chiamati a consigliare, quindi se la prendono con quelli che vengono consigliati. Ma se ai consiglieri fosse attribuito il diritto di esigere che i loro consigli venissero seguiti, allora non sarebbero più consiglieri, ma padroni di coloro che essi consigliano; e i loro consigli non sarebbero più consigli, ma leggi. Infatti, poiché la differenza tra una legge ed un consiglio è solo questa, che in un consiglio ci si esprime così: Fai, poiché è meglio; e in una legge: Fai, perché ho diritto di costringerti, oppure: Fai perché te lo dico io; quando il consiglio che dovrebbe fornire la ragione dell'azione che raccomanda ne diventa esso stesso la ragione, non è più un consiglio, ma una legge.

5. I nomi *lex* e *jus*, vale a dire, legge e diritto, vengono spesso confusi; eppure raramente si trovano due termini di significato più contrario. Infatti il diritto è la libertà che la legge ci lascia; e le leggi sono le restrizioni mediante le quali noi ci accordiamo mutualmente di limitare la libertà l'uno dell'altro. Legge e diritto quindi non sono meno differenti di restrizione e libertà, che sono contrari; e qualsiasi cosa un uomo che vive in uno stato faccia *jure*, egli la fa *jure civili*, *jure naturae*, e *jure divino*. Infatti, qualsiasi cosa sia contraria a qualcuna di queste leggi, non si può dire che sia *jure*. Infatti la legge civile non può far sì che sia compiuto *jure*, ciò che è in contrasto con la legge divina, o naturale. E quindi, qualsiasi cosa faccia un suddito, se non è contraria alla legge civile, e qualsiasi cosa faccia un sovrano, se non è contro la legge di natura, la fa *jure divino*, per diritto divino. Ma dire *lege divina*, per legge divina, è un'altra cosa. Infatti, poiché le leggi di Dio e della natura consentono una maggior libertà di quella consentita dalla legge civile (infatti le leggi subordinate vincolano ancor più delle leggi superiori, dato che l'essenza della legge non sta nel liberare, ma nel vincolare), ad un uomo può essere comandato da una legge civile quel che non viene comandato dalla legge di natura, né dalla legge divina. Cosicché tra le cose fatte *lege*, vale a dire, per comando della legge, vi è posto per una distinzione

tra *lege divina* e *lege civili*. Come quando un uomo dà un'elemosina, o aiuta chi è in bisogno, lo fa non *lege civili*, ma *lege divina*, per legge divina, il cui precetto è la carità. Ma delle cose fatte *jure*, non si può dire che sia fatto *jure divino* nulla, che non lo sia anche *jure civili*, a meno che sia fatto da coloro che, avendo il potere sovrano, non sono soggetti alla legge civile.

6. Le differenze tra le leggi dipendono dalle differenze, o degli autori e legislatori, o della promulgazione, o di coloro che vi sono soggetti. Dalla differenza degli autori, o legislatori, proviene la divisione della legge in divina, naturale e civile. Dalla differenza di promulgazione, deriva la divisione delle leggi in scritte e non scritte. E dalla differenza delle persone cui la legge è pertinente, deriva che alcune leggi siano chiamate semplicemente leggi, e alcune leggi penali. Per esempio: non rubare, è semplicemente una legge; ma questa: chi ruba un bue restituirà il quadruplo, è una legge penale o, come altri la chiamano, giudiziaria. Ora, nelle leggi che sono semplici leggi, il comandamento è diretto ad ogni uomo; ma nelle leggi penali il comandamento è diretto al magistrato, che è il solo colpevole della loro violazione, quando le pene ordinate non vengono inflitte; agli altri non pertiene, se non di fare attenzione al loro pericolo.

7. Per quanto riguarda la prima divisione della legge in divina, naturale e civile, le prime due branche sono un'unica legge. Infatti la legge di natura, che è anche la legge morale, è la legge dell'autore della natura, Dio Onnipotente; e la legge di Dio, insegnata da Cristo nostro Salvatore, è la legge morale. Infatti la sintesi della legge divina è: Amerai Dio sopra ogni cosa, ed il tuo prossimo come te stesso; e la stessa è la sintesi della legge di natura, come è stato mostrato, nella Parte prima, al cap. XVIII. E benché la dottrina del nostro Salvatore consti di tre parti, morale, teologica, ed ecclesiastica, solo la prima parte, che è morale, ha la natura di una legge universale; la seconda parte è una branca della legge civile, e la teologica, che contiene gli articoli riguardanti la divinità ed il regno del

nostro Salvatore, senza di cui non vi è salvezza, non viene affermata come avente natura di legge, ma di consiglio e guida, sul modo in cui evitare la punizione alla quale gli uomini sono soggetti per la violazione della legge morale. Infatti, a condannare non è l'incredulità (benché sia la fede che salva), ma la violazione della legge e dei comandamenti di Dio, scritti prima nel cuore dell'uomo, ed in seguito nelle tavole, e dati agli Ebrei attraverso le mani di Mosé.

8. Nello stato di natura, in cui ogni uomo è il suo proprio giudice, e differisce dagli altri riguardo ai nomi ed agli appellativi delle cose — e da quelle differenze nascono controversie, e la rottura della pace — era necessario vi fosse una misura comune di tutte le cose che potessero cadere in controversia; per esempio, circa che cosa si debba chiamare giusto, che cosa buono, che cosa virtù, che cosa molto, che cosa poco, che cosa *meum* e *tuum*, che cosa una libbra, che cosa un quarto, ecc. Infatti in queste cose i giudizi privati possono differire, e generare controversia. Questa misura comune, alcuni dicono, è la retta ragione: coi quali io consentirei, se fosse dato di trovare e conoscere una cosa del genere in *rerum naturā*[1]. Ma solitamente coloro che invocano la retta ragione per decidere qualche controversia, intendono la propria. Ma questo è certo, poiché la retta ragione non esiste, la ragione di un uomo, o di alcuni uomini, ne deve prendere il posto; e quell'uomo, o quegli uomini, sono coloro che detengono il potere sovrano, come già è stato provato; e di conseguenza le leggi civili sono per tutti i sudditi la

---

[1] La ragione, in Hobbes, non ha alcun carattere assoluto o metafisico, come ancora si può rilevare invece negli altri pensatori razionalisti del suo tempo: è semplicemente uno strumento formale, che consente di « calcolare », cioè di addizionare e sottrarre nomi, in modo da ricavare per deduzione le conclusioni implicite nelle primitive — e arbitrarie, cioè artificiali — connessioni di nomi, per quanto riguarda l'ambito della scienza, e prescrizioni di comportamento, nell'ambito della politica. In nessun altro luogo hobbesiano si esprime meglio la completa sfiducia del pensatore inglese in un potere normativo della ragione.

misura delle loro azioni, per determinare se siano giuste o sbagliate, vantaggiose o svantaggiose, virtuose o viziose; e grazie ad esse, l'uso e la definizione di tutti i nomi sui quali non vi sia accordo, e che conducono alla controversia, saranno fissati. Per esempio, nel caso di qualche nascita strana e deforme, non sarà con Aristotele ed i filosofi che si deciderà se si tratti o no di un uomo, ma mediante le leggi. La legge civile contiene in sé l'ecclesiastica come una sua parte, poiché deriva dal potere del governo ecclesiastico, attribuito dal nostro Salvatore a tutti i sovrani Cristiani, come a suoi vicari immediati, secondo che è stato detto nella Parte seconda, cap. VII, sez. 10.

9. Ma poiché è stato detto che tutte le leggi sono, o naturali o civili, si può domandare a quale di queste debba essere riferita quella legge, che si chiama legge marziale, e presso i Romani *disciplina militaris*. E può sembrare che sia tutt'uno con la legge di natura, poiché le leggi con cui viene governata una moltitudine di soldati in un esercito non sono costanti, ma mutano continuamente secondo l'occasione; e per loro è legge quel che al presente è ragione, e la ragione è la legge di natura. La verità è tuttavia che la legge marziale è una legge civile, poiché un esercito è un corpo politico, i cui pieni poteri risiedono nel Generale, e le cui leggi sono fatte da lui; e per quanto esse seguano e mutino secondo che richiede la ragione, quest'ultima non richiede tali mutamenti in quanto ragione di ogni privato (come nel caso della legge di natura), ma in quanto ragione del Generale.

10. Quando chi ha il potere sovrano di uno stato deve ordinare delle leggi per il governo ed il buon ordine del popolo, non è possibile che debba comprendervi tutti i casi di controversia che possono scaturire, né forse alcuna loro considerevole diversità; ma come il tempo istruirà i sovrani col sorgere di nuove occasioni, così anche le leggi di tempo in tempo vanno riordinate: e in quei casi in cui non sia fatta una legge specifica, la legge di natura ne tiene il posto, ed i magistrati devono emettere sentenza in accordo con essa, vale a dire, secondo la ragione naturale.

Quindi le costituzioni del potere sovrano, mediante le quali si limita la libertà di natura, sono scritte, poiché non c'è altro modo di prenderne conoscenza; mentre le leggi di natura si suppone siano scritte nei cuori degli uomini. Le leggi scritte quindi sono le costituizioni espresse in uno stato, e le non scritte sono le leggi della ragione naturale. La consuetudine di per sé non fa legge[1]. Nondimeno, quando una sentenza è stata data una volta, da coloro che giudicano secondo la loro ragione naturale, sia che essa sia giusta o sbagliata, può giungere al vigore di una legge; non perché la medesima sentenza sia stata data di consueto nel medesimo caso, ma perché si suppone che il potere sovrano abbia tacitamente approvato tale sentenza come giusta[2]; per cui arriva ad essere una legge, e annoverata tra le leggi scritte della comunità politica. Infatti, se la consuetudine fosse sufficiente ad introdurre una legge, sarebbe in potere di ciascuno che sia deputato a dare udienza ad una causa di tramutare i propri errori in leggi. Similmente, quelle leggi che vanno sotto il titolo di *responsa prudentium*, vale a dire, le opinioni dei giuristi, non sono quindi leggi in quanto *responsa prudentium*, ma in quanto sono approvate dal sovrano. E da ciò si può dedurre che quando vi sia un caso di contratto privato tra il sovrano ed il suddito, un precedente contrario alla ragione non

[1] Hobbes polemizza qui contro i sostenitori del diritto consuetudinario inglese, il cosiddetto *Common Law*, cioè l'insieme delle leggi non scritte, formulatesi attraverso l'attività secolare delle Corti di giustizia, o regi tribunali (*King's Courts*). Ai giuristi inglesi, favorevoli al *Common Law*, i difensori della monarchia come Hobbes contrapponevano la validità del diritto scritto (*Statute Law*), cioè l'insieme delle leggi promulgate dai sovrani. Hobbes, al quale il problema stava evidentemente molto a cuore, scrisse un *Dialogo fra un filosofo ed una studioso del diritto comune d'Inghilterra* (trad. it. a c. di N. Bobbio, in *Opere politiche*, vol. I, Torino 1959), in polemica con uno dei più autorevoli sostenitori della tesi avversa, Sir Edward Coke, autore di quattro volumi di *Institutes* (1628-1644).

[2] In armonia con l'atteggiamento dei giuristi continentali, Hobbes fonda la validità della legge consuetudinaria sul tacito consenso del sovrano.

Filosofia_in_Ita

deve pregiudicare la causa del sovrano; poiché nessun precedente è fatto legge, se non per supposizione che il medesimo fosse ragionevole fin dall'inizio.

E questo basti per ciò che concerne gli elementi ed i fondamenti generali delle leggi naturali e politiche. Per quanto riguarda la legge delle nazioni, è la medesima della legge di natura. Infatti, quel che è la legge di natura tra uomo e uomo, prima della costituzione dello stato, tale è la legge delle nazioni tra sovrano e sovrano, dopo.

INDICI

INDICE SISTEMATICO *

PARTE I — Riguardante gli uomini come persone naturali.

- Facoltà del discernimento
  - Divisione generale delle facoltà naturali dell'uomo . I.
  - La causa del senso . . . II.
  - L'immaginazione e le sue specie . . . . . . III.
  - I vari tipi di discorso mentale . . . . . . IV.
  - Nomi, ragionamento e discorso parlato . . . . V.
  - Conoscenza, opinione, e credenza . . . . . . VI.
- Facoltà motorie
  - Diletto e pena; bene e male VII.
  - I piaceri del senso; l'onore VIII.
  - Le passioni della mente . IX.
- Le differenze tra gli uomini nella loro facoltà del discernimento, e la loro causa . X.
- Quali immaginazioni e passioni gli uomini abbiano, all'udire nomi di cose soprannaturali . . . . XI.
- Come le azioni umane procedano mediante la deliberazione, dalle passioni . . . . . XII.
- Come gli uomini agiscano reciprocamente sulle menti altrui, mediante il linguaggio . XIII.
- La condizione dell' uomo in natura.
  - Lo stato e il diritto di natura . . . . . . XIV.
  - La rinuncia al diritto naturale per dono o patto XV.
- Le leggi naturali.
  - Alcune leggi di natura . XVI.
  - Altre leggi di natura . XVII.
  - Una conferma delle medesime dalla Parola Divina . . . . . XVIII.
- Necessità e definizione di un corpo politico XIX.

* Viene qui riprodotto l'Indice sistematico riportato dall'edizione inglese del Tönnies (v. sopra pp. IX-X) dovuto probabilmente allo stesso Hobbes.

 Filosofia_in_Ita

PARTE II

Riguardante gli uomini come corpo politico.

- La generazione del governo e i suoi tipi.
  - Ciò che si richiede per la costituzione di uno stato . I.
  - Le tre specie di stato . II.
  - Il potere dei padroni . III.
  - Il potere dei padri e la monarchia patrimoniale . IV.
- Confronto degli incomodi derivanti dalle diverse specie di governo . . . . . . V.
- La decisione delle controversie religiose dipende dal potere sovrano.
  - I sudditi non sono tenuti a seguire i loro privati giudizi nelle controversie di religione . . VI.
  - Nelle controversie di religione i sudditi non sono tenuti a seguire il giudizio di alcuna autorità che non dipenda dal potere sovrano . . . VII.
- Cause di ribellione . . . . VIII.
- Il dovere di coloro che detengono il potere sovrano . . . . IX.

La natura delle leggi e le loro specie . . . . X.

INDICE ANALITICO

afflizione, 53.
aiuto, 99.
Alcibiade, 72.
Alessio, F., 14 n.
amore, 49, 71 ss.; a. socratico, 72 s.
Andronico Rodio, 118 n.
Antigono III di Macedonia, 121 n.
appetito, 50 ss., 95 ss.
arbitro, 141 s., 142 n.
aristocrazia, 167, 180 ss., 205.
Aristotele, 14 n., 50 n., 60 n., 61 n., 103, 118 n., 138, 146, 158 n., 202 n., 219, 239, 244 n., 247.
Arminio, 213.
Aronne, 91, 210, 228, 230.
arte, 79 n.
aspirazione, 63.
avversione, 50.
azione, 95 ss.; volontaria, involontaria o mista, 97 ss., 97 n.

Bacone, F., 106 n.
Battaglia, 99.
Bellarmino, R., 234.
bene, 50 ss., 145 s.; b. assoluto, 50 s., 50 n.; b. temporale del popolo, 250 ss.
Bibbia (Vecchio Testamento), 88, 91, 150 s., 252 e n.
Blackstone, W., 173 n.
Bligh, E. W., 39 n.
Bobbio, N., 4 n., 112 n., 113 n., 115 n., 118 n., 128 n., 131 n., 139 n., 140 n., 142 n., 173 n., 188 n., 241 n., 263 n.
Bodin, J., 242.
Bramhall, J., 59 n., 66 n., 96 n., 97 n., 213 n.
Brandt, F., 15 n.
Brown, S. M., jr., 122 n.
Buchanan, G., 245 n.

Capizzi, A., 99 n.
carità, 72 s.
Carugo, A., 57 n.
Catilina, 245 s.
Cavendish, C., 3 n., 39 n.
Cavendish, W., 59 n.
Cervantes, M., 83 n.
chiesa, 92, 228 ss.; sua costituzione episcopale o presbiteriana, 232 ss., 323 n.
Cicerone, 118 n., 156 n., 160 n., 244 n., 247.
Coke, E., 263 n.
comando, 105; c. e legge, 258.
Common Law e *Statute Law*, 263 n.
compassione e durezza di cuore, 67 s.
conato, 50.
concetto, derivante dai sensi, 13 ss.; o immagine, 21 ss.; 44; coerenza dei c. tra loro, 27 ss., 33; tre specie di c., 55.
concupiscenza, 71.
conoscenza, due specie di c., 43.
consenso, 99, 102, 159.
consiglio, 104, 142, 258 s.
consuetudine, e legge scritta, 262 ss., 263 n.
contesa, 99.
contrassegno, 34.
contratto, 121 ss.
controversia, 102.

coraggio, 65.
corpo, 46 n., 111 s.; c. politico, 160 s., 160 n., 166 ss.
coscienza, 46 s.
credenza, 46 s.
Cromwell, O., 134 n.

deliberazione, 95 s.
democrazia, 167, 177 ss.
Descartes, R., 86 n., 106 n., 220 n.
Devonshire, conti, poi duchi di, 3 n.
De Witt Thorpe, C., 79 n.
diffidenza, 67.
Digby, K., 39 n.
Dio, 51, 85 ss., 149 ss., 209 ss., 260 s.; attributi di D., 86 ss.; amore e fiducia in D., 92; onorare e adorare D., 92 s.; dimostrazione causale dell'esistenza di D., 86 s.; D. e la volontà umana, 97 n.
Diotima, 72 n.
diritto, 111; d. naturale, 11 ss.; rinuncia o trasferimento di un d., 119 ss.; d. del padrone sul servo, 188 ss.; d. del padre sui figli, 193 ss.; d. e legge, 259 s.; d. scritto e consuetudinario, 262 ss., 263 n.
discorso, 27.
dolore, 49 ss., 63 ss.; d. sensuale, 56 ss.

emulazione ed invidia, 68.
Enrico VII, 238.
Eraclito, 118 n.
errore, 40 s.
Esiodo, 118 n.
esperienza, 29 ss., 43; e congettura, 30 ss.
esperimento, 29 e n.
esplorazione, 28.
evidenza, 44 ss., 102.

facoltà, del corpo e della mente, 10.
fantasia, 78 ss., 79 n.
fantasma, 24.
Favaro, A., 56 n., 57 n.
fede, 46 s., 89 ss.; e miracoli, 89; l'unico articolo di f. necessario alla salvezza, 90 e n., 214 ss.
felicità, 51 s.
fiducia, 67, 121 ss.
figli, 193 ss.
fine, 51.
finzione della mente, 23.
Forset, E., 160 n.
futuro, 29, 58.

Galilei, G., 56 n., 57, 57 n.
Gentile, A., 157 n.
geometria, e politica, 4 n.
Gesú Cristo, 213 n., 229 ss., 260; è il figlio di Dio, 90 ss.; che sia il messia è l'unico articolo di fede necessario alla salvezza, 214 ss.
Geymonat, L., 57 n.
gioia, 53, 66.
Giovanni di Jandun, 219 n.
Giovenale, 105 n.
giuramento, 125 ss.
giustizia, 129 ss., 253; g. commutativa e distributiva, 130 s., 130 n.
gloria, 63, 69, 75; falsa g., vana g., 64.
godimento, 51.
Grozio, H., 112 n., 118 n., 157 n.,
guerra, 113 ss., 156; permane nonostante le leggi natura, 155 s.

Herbert di Cherbury, E., 31 n., 38 n., 79 n.
Hobbes: *A Minute of First Draught of the Optiques*, 3 n., 17 n., 21 n.; *De Cive*, 4 n., 104 n., 109 n., 111 n., 113 n., 114 n., 115 n., 118 n., 119 n., 128 n., 130 n. ss., 138 n. ss., 160 n., 173 n., 188 n., 210 n., 241 n., 244 n., 252 n.; *De Corpore*, 10 n., 21 n., 31 n., 34 n., 36 n., 38 n. ss., 44 n., 46 n., 79 n., 129 n.; *De Homine*, 17 n., 69 n., 71 n.; *De Motu, Loco et Tempore*, 10 n., 46 n.; *Leviathan*, 14 n., 26 n., 27 n., 29 n., 34 n., 39 n., 50 n., 59 n., 61 n., 68 n., 69 n., 71 n., 79 n. ss., 86 n., 88 n., 90 n., 109 n.,

111 n., 115 n., 119 n., 128 n., 130 n. ss., 138 n. ss., 160 n., 210 n., 232 n., 233 n., 241n., 252 n.; *Obiectiones ad Cartesii Meditationes*, 86 n.; *Of Liberty and Necessity*, 3 n., 59 n., 66 n., 96 n., 98 n.; *Question concerning Liberty, Necessity and Chance*, 96 n.; *Short Tract*, 14 n., 49 n. ss., 98 n.; *Tractatus Opticus*, 14 n.
Hood, F. C., 149 n.
Hooker, R., 171 n.

immaginazione, 21 ss.
imposte e loro ripartizione, 252 s., 252 n.
indignazione, 68.
indocilità, 81.
ingegno, 77 ss.
ingiuria, 128.
insegnamento, 102 ss.
intelligenza, 37.
intenzione, 100.
ipotesi annichilatoria, 10 s., 10 n.
ira, 65.

Knox, J., 245 n.

legge, 257 ss.; l. e patto, 257 s.; l. e diritto, 259 s.; l. scritta e non scritta, 260; l. marziale, 262.
legge civile, 170 ss., 260 ss.
legge naturale, 4, 117 e n., 118 ss., 155 ss., 260 ss.; prima l. di n., 115 e n.; altre l. di n., 119 e n., 127 ss., 131 ss., 137 ss.; la l. di n. obbliga solo *in foro interno*, 144 e n.; conferma della l. di n. nelle Scritture, 150 ss.; l. di n. e l. divina, 260 s.
leggerezza e gravità, 80.
Leibniz, G. W., 44 n.
libertà, 96 e n., 203 ss., 251 s.; l. dei traffici, 134 e n.
linguaggio, 34 n., 40 e n.; vari usi di esso, 102 ss.; sua interpretazione, 107.
logica, 38 e n.
luce, 16 s., 57; differenza tra l. e colore, 17.

magnanimità e pusillanimità, 74 s.
male, 50 ss., 145 s.
Mariana, J. de, 244 n.
Marsilio da Padova, 233 n.
memoria, 24 s.
meraviglia e curiosità, 73 s.
monarchia, 168 ss., 181 ss., 187 ss.; m. per acquisizione o regno patrimoniale, 197 ss.; inconvenienti della m., 205 ss.
Mersenne, M., 14 n., 86 n.
Montesquieu, Ch. de, 173 n.
morte, 111; timore della m. e fondazione dello stato, 124 e n.
Mosè, 93, 151, 210, 212, 228 ss., 261.
movimento vitale, 49.

natura, 109 ss.; v. anche « legge naturale » e « stato di natura ».
natura umana, 110 ss.; n. u. e sue facoltà, 10.
necessità dell'agire umano, 66 n., 97 e n., 98 ss.
Newcastle, W., 3 e n.
nome, 34 ss., 39, 44; positivo e privativo, 35; universale e singolare, 35 ss.; equivocità dei n., 37, 105 s.

Oakeshott, M., 144 n.
obbligazione, 122 s., 144; interpretazioni critiche del concetto di o., 122 n., 144 n.
Occam, W. of, 36 n.
odio, 49.
onore, 59 ss., 59 n., 157.
opinione, 46.
Orazio, 130 n.

pace, 113, 115, 157, 252 s.
padre e madre, 193 ss.
padrone, 188 ss.
Paolo di Tarso, 89 s., 150 ss., 212 ss., 216 ss.
papa, 228.
passato, 30.
passione, 40, 55 ss., 63 ss.; p. e ragione, 3 s., 118; natura delle p., 61; p. senza nome, 74.
patto, 121 ss., 178 ss., 257 s.; sua risoluzione, 123, 184 s.;

sua violazione, 127 ss.; p. di soggezione e coabitazione, 195 s.
pazzia, 81 ss.; p. e fanatismo religioso, 81 n.
pentimento, 66 e n., 67.
perdono, 132 s.
persuasione, 102.
piacere, 49 ss., 63 ss.; p. sensuale, 52, 55 ss.
pianto, 70.
Platone, 72, 244 n.
Plutarco, 118 n., 121 n., 244 n.
poesia, 79 n.
Polin, R., 122 n.
politica, e geometria, 4 n.
popolo, 178 ss.; p. e moltitudine, 166 s., 183 s., 244 e n.; bene temporale del p., 250 ss.
Porfirio, 118 n.
potere, conoscitivo, 10, 47; motivo, 47; concetto di p. passato in cui consiste la passione, 58 ss.; p. assoluto, 58; segni di p., 59 ss.; p. naturale e p. civile, 166; teoria dei tre p. dello stato, 173 s., 173 n.; rapporti tra p. ecclesiastico e civile, 210 ss., 227 ss.
promessa, 105.
proposizione, 37 ss., 44.
prudenza, 31; p. e scienza, 31 n.

qualità, 14 ss.
Quintiliano, 118 n.

ragionamento, 27 ss.
ragione e passione, 3 s., 118; in accordo con la r. e contro r., 39, 111; r. e diritto, 112 n.; non esiste una r. assoluta, 261 e n.
raziocinio, 39, 44.
religione, 85 ss., 209 ss.; sue origini, 86 n.
reminiscenza, 29.
retorica; r. aristotelica e teoria hobbesiana delle passioni, 60 n., 61 n., 65 n., 66 n., 68 n.; r. e scienza, 104 e n., 246 ss.; r. e demagogia, 206 n., 246 ss.
ribellione, 237 ss., 253 ss.
riso, 69 e n., 70.
rispetto, 61.
Rossi, M. M., 31 n., 39 n.
Rossi, P., 106 n.

sagacia, 28.
Sallustio, 245.
sapere matematico e dogmatico, 3, 102 ss.
scienza, 38 n., 43, 45, 246 s.; suoi principî primi, 41 n.
scomunica, 234 ss.
Scrittura, sacra, 88 ss., 149 ss., 211 ss.
Seneca, 118 n., 244 e n., 247.
senso, 13, 41; si corregge col senso, 19; s. e immaginazione, 22 ss.; s. come conoscenza originaria, 43.
servo, 188 ss.
sillogismo, 38 s.
Smith, T., 173 n.
Socrate, 72.
sonno e sogni, 22 ss.
sorte, 140.
sovrano, 161, 169 ss., 178 ss., 241 s.; obbedienza al s. e a Dio, 210 ss., 223 ss.; cause di ribellione alla sovranità, 238 ss.; legge del s. è la *salus populi*, 249 ss.
spada di guerra e di giustizia, 169 ss.
specie sensibile e intelligibile, 14 e n.
speranza e disperazione, 67.
spirito, 87 ss.; è corporeo, 88.
stato, 162 e n., 167 ss.; cause di corruzione degli s., 237 ss.
stato di natura, 109 ss., 117 ss., 127 ss.
stolidità, 80.
storia, 44, 106 e n.
Strauss, L., 60 n., 61 n., 65 n., 66 n., 68 n., 111 n.
stupidità, 78.
successione del monarca, 198 s.
Suarez, F., 224 n.
suddito, 161 s., 188.
suono, 18, 56 ss.
supposizione, 45 s., 46 n.

Taylor, A. E., 122 n., 144 n.
timore, 50, 95 ss.

Tito Livio, 160 n.
Tommaso d'Aquino, 64 n., 88 n., 146 n., 219 n., 222 n.
Tönnies, F., 50 n., 98 n.
turpitudine, 51.

uguaglianza, 110 e n.; come legge di natura, 137 s.
umiltà e abiezione, 64.
uomo, 109 ss.; eguale per natura, 110 e n.; incline alla provocazione e all'usurpazione, 110 ss.
unione, 99.
utile e inutile, 52.

valore o valutazione di un uomo, 60.
Vangeli e Atti degli apostoli, 89 s., 131 n., 143 n., 150 ss., 212 ss., 229, 231 ss.
vanità, 111 e n.
Vaughan, C. E., 118 n.
velleità, 64 e n.
vendetta, 133; spirito di v., 65 s.
vergogna, 65.
verità e falsità, 38 ss., 43 ss.
Viano, C. A., 55 n., 59 n., 68 n., 104 n.
virtú, 146 s.
vizio, 146.
volontà, 96 ss., 160.

Warrender, H., 113 n., 122 n., 144 n., 149 n.

Filosofia_in_Ita

INDICE

Presentazione . . . . p. v
Epistola dedicatoria 3

Parte prima 7

Capitolo primo 9
Capitolo secondo 13
Capitolo terzo 21
Capitolo quarto 28
Capitolo quinto 33
Capitolo sesto 44
Capitolo settimo 49
Capitolo ottavo 55
Capitolo nono 63
Capitolo decimo 77
Capitolo undicesimo 85
Capitolo dodicesimo 95
Capitolo tredicesimo 101
Capitolo quattordicesimo 109
Capitolo quindicesimo 117
Capitolo sedicesimo 127
Capitolo diciassettesimo 137
Capitolo diciottesimo 149
Capitolo diciannovesimo 155

Parte seconda

Capitolo primo 165
Capitolo secondo 177

Capitolo terzo 187
Capitolo quarto 193
Capitolo quinto 201
Capitolo sesto 209
Capitolo settimo 227
Capitolo ottavo 237
Capitolo nono 249
Capitolo decimo 257

Indice sistematico 267

Indice analitico 269

FINITO DI STAMPARE PER I TIPI
DELLA TIPOLITOGRAFIA STIAV
NEL FEBBRAIO 1968